ARISTÓTELES
METAFÍSICA

O motivo que inspira Aristóteles na *Metafísica* é o desejo de adquirir a forma de conhecimento mais merecedora do nome de *sabedoria*. O desejo de conhecer, aponta êle, é inato ao homem. Pode ser visto, em seu nível mais primário no prazer que deriva do uso de nossos sentidos. O estágio seguinte a êsse, na direção do conhecimento completo, é o uso da memória, que nos distingue dos animais inferiores. O nível que se segue — e que sòmente o homem alcança — é a *experiência*, através da qual, pelo amálgama de muitas memórias do mesmo tipo de objeto, adquirimos, sem sabermos por que, uma regra prática. Um estágio mais alto é a *arte*, o conhecimento de regras práticas apoiadas em princípios gerais. O mais alto de todos os níveis é o da ciência, o conhecimento puro das causas; êste é o mais alto por não ser, como a arte, limitado em seu interêsse por ter um fim prático ulterior, mas é conhecimento

Continua na 2.ª aba

ARISTÓTELES

(Museu de História da Arte — Viena)

Êste livro foi composto e impresso na Gráfica Editôra Livro S.A., Rua Pr
Olímpio de Melo, 1460 — Tel.: 248-5057 — Rio de Janeiro — GB

52/65/4
3825

Edição 2143 A — Para pedidos telegráficos dêste livro, basta indicar o
2143 A, antepondo a êsse número a quantidade desejada. Por exempl
pedir 5 exemplares, é suficiente telegrafar assim: *Dicionário* — *Pôrto*
52143 A. Desejando-se encomendar 10 ou mais exemplares, não é nec
transmitir a letra *A*.

Aristóteles
Autor
Metafísic
Título
Devolver em
UNIVER
Autor Ar
Título Me
Nº Registro
Nº Chamada
Será
não fôr devolvido
Mod. FUA/BC

por amor ao conhecimento. Este é o último e mais alto produto da civilização.

Duas questões principais ocupam a mente de Aristóteles. Primeiro: é possível a existência de uma suprema ciência metafísica — uma ciência sinóptica que estudará não a natureza desta ou daquela realidade mas do real em si, e que deduzirá a natureza detalhada do universo a partir de algum princípio central? Sua resposta é de que a ciência da metafísica é possível.

A segunda questão principal de Aristóteles é se há substâncias sensíveis bem como não-sensíveis, e quais são elas. A polêmica contra as Formas Platônicas, isto é, contra o substancialismo dos universais, é uma das preocupações principais da *Metafísica*.

Seguindo-se à *Poética*, esta nova edição da Editôra Globo vem ampliar sua linha de Clássicos, e deverá ser leitura obrigatória a todos os estudiosos de Filosofia.

PUBLICAÇÃO DA
EDITÔRA GLOBO

BIBLIOTECA DOS SÉCULOS

METAFÍSICA

ARISTÓTELES

Tradução de

LEONEL VALLANDRO

EDITÔRA GLOBO

PÔRTO ALEGRE

111
A717m

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS
D
82.01.21 Cr$ 200,00
000330

Capa de

CLARA PECHANSKY

1969

Direitos exclusivos de tradução, em língua portuguêsa, da
Editôra Globo S.A. — Pôrto Alegre — Rio Grande do Sul
Brasil

ÍNDICE

	Pág.
A Metafísica de Aristóteles	1
Livro I	36
Livro II	64
Livro III	69
Livro IV	87
Livro V	110
Livro VI	141
Livro VII	147
Livro VIII	180
Livro IX	190
Livro X	206
Livro XI	225
Livro XII	249
Livro XIII	268
Livro XIV	295

Vera Regina Dressler
APR, 1976.

A METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

Sir DAVID ROSS

O motivo que inspira Aristóteles através de tôda a *Metafísica* é o desejo de adquirir essa forma de conhecimentos que mais merece o nome de sabedoria. O desejo de conhecer, acentua êle, é inato ao homem. Pode ser observado, em seu nível mais baixo, no prazer que nos proporciona o uso de nossos sentidos. O primeiro degrau acima dêsse, na direção de um conhecimento mais completo, consiste na utilização da memória, que nos distingue dos mais ínfimos animais. O degrau seguinte — a que só o homem alcança — é a "experiência", pela qual, através da coalescência de muitas recordações da mesma espécie de objeto (p. ex., do que promoveu a cura de Cálias, Sócrates e outros quando sofreram de certa doença), adquirimos, sem conhecer as razões disso, uma regra prática. Num degrau mais acima encontra-se a "arte", isto é, o conhecimento de regras práticas baseadas em princípios gerais. O degrau supremo é a "ciência", o puro conhecimento das causas; ela é superior ao resto porque o seu interêsse não se limita a um fim prático ulterior, mas busca o conhecimento por amor ao próprio conhecimento [1].

A "sabedoria" não deve ser apenas a ciência ou conhecimento das causas, mas o conhecimento das causas primeiras ou mais universais. Com efeito, isso é o que mais completamente satisfaz o critério de sabedoria que devemos naturalmente seguir. É o mais amplo de todos os conhecimentos e o mais difícil, já que, sendo os seus objetos os mais universais, estão mais afastados que quaisquer outros dos sentidos; é também o conhecimento mais preciso,

1 *Met.* Livro I, 1.

porque seus objetos são os mais abstratos e os menos complexos; o mais instrutivo; o mais auto-suficiente ou independente; e aquêle a que mais autoridade assiste, porquanto é, *inter alia*, o conhecimento das causas finais de tôdas as coisas. A Filosofia brota do assombro primitivo e visa a eliminar êsse assombro buscando um conhecimento tão completo do mundo que não reste motivo para admirar-se de que as coisas sejam tais como são [1].

Aristóteles enumerou na *Física* o que considera como as primeiras causas: a causa material, a formal, a eficiente e a final. Daí passa a testar a exatidão da sua análise verificando se os filósofos anteriores descobriram outras espécies de causas além destas quatro. Essa indagação lhe dá ensejo de fazer uma exposição de tôda a filosofia anterior, que forma o assunto de todo o resto do Livro I. Conclui, como era de prever, que nenhum pensador de outros tempos descobriu qualquer causa além dessas, e que tôdas as quatro foram tratadas por êles, se bem que apenas de maneira "vaga" e "balbuciante" [2].

No Livro III Aristóteles passa a expor os principais problemas que o aspirante a filósofo deve enfrentar. Para êle, a Metafísica é de princípio a fim, mais que qualquer outro campo de pensamento, uma questão de problemas ou dificuldades ("aporias"). Em certos pontos chegou a uma conclusão, mas de modo geral não encontramos aqui um sistema dogmático e sim uma série de tentativas para descobrir a verdade numa região que êle sente cheia de obscuridade. Pode-se dizer que os Livros IV, VI-X, XIII e XIV têm sempre mais ou menos em mente os problemas do Livro III, e algumas referências a pontos já debatidos [3] acentuam essa conexão. O Livro XII é um tratado independente, mas acidentalmente fornece a resposta de Aristóteles a alguns dêsses problemas. Só os Livros V e XI ficam fora do esquema geral [4].

1 Livro I, 2.

2 I, 10.

3 IV 1004a 33, X 1053b 10, XIII 1076a 39, 1076b 39, 1086a 34 (?), 1086b 15.

4 A mais antiga referência que temos à *Metafísica* por êste nome é encontrada em Nicolau de Damasco. Como, a partir dêle, o nome ocorre constantemente, pode-se supor sem grande risco de engano que tenha provindo do trabalho editorial do contemporâneo mais velho de Nicolau de Damasco, Andrônico, e que designava simplesmente os tratados inseridos depois das obras físicas na edição de Andrônico. O catálogo das obras de Aristóteles por Hesíquio menciona uma *Metafísica* em 10 livros. Era, provàvelmente, a nossa Metafísica com omissão (*a*) do Livro II, cuja letra indicativa, α, mostra que êle só foi inserido na *Metafísica* depois de completada a numeração original. (Os quatorze livros da nossa *Metafísica* eram designados, respectivamente, pelas letras gregas *A*, α, *B*, Γ, Δ, *E*, *Z*, *H*, θ, *I*, *K*, Λ, *M*, *N*, — *N. do Trad.*) Êste livro é uma introdução, não à Metafísica, mas à Física ou à Filosofia teórica em geral. É de caráter aristotélico, mas uma antiga tradição o atribuía a Pásicles, sobrinho de Eudemo, o que tem mais probabilidades de ser exato do que se o presuntivo autor fôsse mais conhecido. A *Metafísica* em 10 livros excluía, sem dúvida, (*b*) o Livro V, que figura separadamente na lista de Hesíquio como o livro *Dos vários significados das palavras*, e (*c*) o Livro XI, cuja primeira parte não é mais do que uma versão abreviada dos Livros III, IV e VI, e cuja segunda parte é uma série de extratos da *Física*, II, III e V. A gramática dêsse Livro XI é a certos respeitos não aristotélica, e êle deve certamente representar as notas de um aluno. Por fim, a *Metafísica* em 10 livros excluía provàvelmente (*d*) o Livro XII, que não se reporta a nenhum dos outros e forma um tratado separado sôbre a Causa Primeira (com uma exposição preliminar da substância física).

As partes mais antigas da *Metafísica* são, com muita probabilidade, I, V, XI (primeira parte), XII, XIV. XI foi substituído mais tarde por III, IV, VI; XIII (uma versão posterior de XIV, muito diferente dêste) foi anteposto a XIV, e fêz-se de I — III — IV — VI — VII — VIII — IX — X — XIII — XIV um todo bastante coeso, ligado por freqüentes remissões que bem podem datar do próprio Aristóteles.

Duas questões principais ocupam o espírito de Aristóteles [1]. (1) É possível uma ciência única e suprema da Metafísica — uma ciência sinóptica que estude a natureza não desta ou daquela realidade, mas do real em si, e deduza de algum princípio central a natureza detalhada do universo? Sua resposta, que vamos recolher principalmente em IV e VI com o auxílio dos *Segundos Analíticos*, é que uma ciência da *Metafísica* é possível. Tudo que é, possui uma natureza que lhe pertence apenas como ser, e essa natureza pode ser conhecida. Há certos princípios que são verdadeiros de tudo que é e que se acham na base de tôda demonstração — as leis de contradição e de exclusão do meio-têrmo. Mas a Metafísica não pode deduzir a realidade em detalhe dêstes ou de quaisquer outros princípios centrais. Existem diferentes espécies de realidade, com naturezas próprias e com primeiros princípios que não são deduzidos, mas apreendidos diretamente, tal qual os primeiros princípios universais. E tampouco a natureza essencial da realidade se manifesta plenamente e igualmente em tudo que existe. O ser não é um atributo que pertença exatamente no mesmo sentido a tudo que existe. Há uma espécie de ser que *é* no sentido mais estrito e mais completo — a saber, a substância; e tôdas as outras coisas *são* simplesmente porque guardam alguma relação definida com a substância — como qualidades da substância, relações entre substâncias, etc. E o que é verdadeiro do ser também é verdadeiro da unidade; tudo que é, é um, e tudo que é um, é; e a unidade tem significados diferentes, embora conexos, conforme seja unidade de substância, de qualidade, de quantidade etc. [2]. "Ser" e "unidade" são têrmos que se colocam acima das dis-

1 Há, ao todo, cêrca de 15 aporias, que são propostas em III, 1 e discutidas dialèticamente em III, 2-6.

2 Estas formam o assunto do Livro X.

tinções de categoria e são aplicáveis em cada categoria [1]. A êstes devemos acrescentar o "bom", mas a posição do "bom" é um pouco diferente. Êle é aplicável em tôdas as categorias [2], porém não a tudo que existe. Na opinião de Aristóteles "o bem e o mal" constituem, antes, uma oposição que pode ser encontrada dentro de cada categoria. Foi a partir de indicações dêste tipo que os escolásticos desenvolveram a doutrina da "transcendência": *ens, unum, verum, bonum, res, aliquid*. Mas esta lista, embora baseada em referências de Aristóteles, não tem autoridade aristotélica.

Existem três ordens de ser — os sêres que possuem uma existência substancial separada mas são sujeitos a mudar, os que são imutáveis mas só existem como aspectos separáveis das realidades concretas, e os que tanto possuem existência separada como são imutáveis. Cada uma destas ordens é estudada por três ciências distintas — Física, Matemática e Teologia ou Metafísica [3]. A Física e a Matemática, por sua vez, podem ser subdivididas — esta última, por exemplo, nos dois ramos principais da Aritmética e da Geometria, e em várias aplicações das mesmas. E se, por um lado, há princípios comuns a tôda a Matemática (por exemplo, se de iguais subtrairmos iguais, os restos serão iguais), também há princípios próprios da Aritmética e outros próprios da Geometria.

Sôbre o objeto próprio da Metafísica, diz Aristóteles, é possível sustentar duas opiniões: pode-se supor que a Filosofia Primeira tenha um alcance universal, ou que ela trate de uma espécie particular de realidade. Mas as duas opiniões são inconciliáveis; se existe alguma substância imutável, seu estudo será a Filosofia Primeira, e universal exatamente por ser primeira [4]. Com a consideração da espécie primária de ser começam os estudos metafísicos como tais. A verdadeira natureza do ser não se manifesta naquilo que só pode existir como elemento de um todo concreto, nem no que é contagiado pela potencialidade e pela mudança, mas ùnicamente naquilo que é ao mesmo tempo substancial e imutável.

A restrição da Metafísica ao estudo de uma classe de ser (e das outras ùnicamente na medida em que devem o seu ser a esta) ocorre várias vêzes no Livro XII, onde o seu objeto começa por ser limitado à substância, como "parte primeira" do universo. A seguir é a substância dividida, não, como no Livro VI, em duas espécies, a mutável e a imutável, mas em três — a sensível eterna (os corpos celestes), a sensível perecível e a insensível. Declara-se que as duas

1 IV, 1, 2.
2 *Ética Nicomaquéia*, 1096a 19.
3 *Met*. Livro VI, 1.
4 *Ibid*.

primeiras constituem o objeto da Física [1], e por isso os Caps. 2-5, que tratam da substância sensível, devem ser considerados como uma introdução aos Caps. 6-10, que versam sôbre a substância insensível. Não apenas XII 2-5, porém, mas a maior porção de VII-IX tratam dos princípios implícitos na substância sensível e deveriam ser encarados como uma simples introdução ao estudo da Metafísica, se a forma, que é o princípio mais discutido nesses livros, não fôsse também aquilo que existe separado e imutável em Deus e nas "inteligências" que movem as esferas planetárias. Não se pode dizer que a distinção entre Física e Metafísica seja bem mantida na prática por Aristóteles, e convém notar que o grosso da *Física* é o que nós chamaríamos Metafísica [2]. Não temos aí um estudo indutivo da lei natural, mas uma análise *a priori* das coisas materiais e do que sucede com elas.

(2) A segunda questão principal que Aristóteles tem em mente já foi mencionada por antecipação. É a de saber se existem substâncias não sensíveis a par das sensíveis, e, em caso afirmativo, quais são elas. São os universais, como pretendia Platão na sua teoria das Idéias, entidades substanciais auto-subsistentes? E em particular, são substâncias os mais vastos universais, o ser e a unidade? Por outro lado, são substâncias os objetos da Matemática? Às três últimas perguntas responde Aristóteles com uma decidida negativa. A polêmica lançada contra as Formas platônicas, isto é, contra a substancialidade dos universais, é uma das notas dominantes da *Metafísica*, a que Aristóteles volta muitas e muitas vêzes. Seria enfadonho seguir essa polêmica nos seus pormenores; os argumentos são de valor muito desigual. O ponto principal é êste: o mundo que a experiência põe diante de nós é um mundo de coisas individuais concretas, a agirem e reagirem umas sôbre as outras. Ao contemplá-las, percebemos caracteres comuns a muitos indivíduos. Êsses caracteres são, para Aristóteles, tão reais, tão objetivos, quanto os próprios indivíduos. Não são em qualquer sentido um produto da mente, como tampouco o são as Formas para Platão. Mas êle nos adverte de que não lhes devemos atribuir outro modo de existência senão o que é próprio dos universais, a saber: a existência como característica dos indivíduos. Não é lícito postular um mundo separado de universais. E tampouco devemos supor que seja possível explicar o mundo, que é um mundo de mudanças, pela operação de simples universais. A forma do homem é, em certo sentido, aquilo que atua no nascimento de cada homem individual, mas é a forma do homem tal como se acha encarnada no seu pai. A forma

1 1069a 36.
2 Apenas uma Metafísica da natureza, evidentemente.

da casa atua na produção de cada casa, mas é a forma da casa tal como a concebe um arquiteto individual.

Pode-se duvidar de que Platão tenha com isso "separado" o universal dos seus particulares. Distinguir o universal dos seus particulares é, em certo sentido, separá-lo. É concebê-lo como uma entidade *distinta*. Mas torna-se difícil dizer se Platão também a concebia como uma entidade *dotada de existência separada*. Muitas vêzes a sua linguagem se presta a essa argüição, mas é possível que êle estivesse apenas exprimindo de maneira enfática e pitoresca a doutrina de que os particulares sempre implicam um universal. E no entanto, como supor que Aristóteles pudesse interpretar tão mal os ensinamentos de um mestre com quem deve ter-se mantido em ininterrupto contato pelo espaço de anos, a ponto de tomar por uma diferença fundamental de opinião o que em realidade não passaria de uma diferença de ênfase e de expressão?

Aristóteles atribui além disso a Platão uma crença na existência dos objetos matemáticos como algo de "intermediário" entre as Idéias e os particulares [1]. A concepção que o próprio Aristóteles faz dos objetos da Geometria designa-lhes uma posição intermediária, se bem que não como uma classe de entidades separadas entre duas outras classes de entidades separadas. Segundo êle, trata-se de coisas sensíveis consideradas à parte de suas qualidades sensíveis. Consideremos as coisas sensíveis simplesmente como possuindo limites de uma determinada forma, e estaremos considerando os objetos da Geometria [2]. Mas é possível fazer ainda uma abstração de grau mais alto. Não sòmente se pode abstrair a "matéria sensível" das coisas sensíveis, mas também a "matéria inteligível", isto é, a extensão [3], dos objetos geométricos, e chegar-se-á então à essência da linha reta, do círculo, etc., isto é, ao princípio de acôrdo com o qual são construídos. Mas, diria Aristóteles, a grande diferença entre a sua teoria e a platônica está em não atribuir existência separada quer ao resultado intermediário, quer ao resultado final da abstração, enquanto os platônicos a atribuem a ambos. Os méritos da controvérsia giram, assim, em tôrno do mesmo ponto que salientamos com respeito à discussão, isto é, se por "separação" os platônicos entendiam o reconhecimento de uma existência realmente separada ou apenas de uma diferença cognoscível entre as coisas "separadas".

Embora Aristóteles negue que tanto os universais como os objetos matemáticos sejam substâncias, afirma a existência de subs-

1 I, 987b 14.
2 XIII, 2, 3.
3 VII, 1036a 11.

tâncias não sensíveis. Em primeiro lugar há Deus, que move o universo sem ser movido [1], e em segundo lugar as inteligências que, movidas por Deus, por sua vez movem as esferas planetárias [2]. E em terceiro lugar indica êle que a razão humana (ou o elemento "ativo" dessa razão) é, após a morte do indivíduo, capaz de existir à parte de qualquer corpo [3].

OS PRIMEIROS PRINCÍPIOS DA DEMONSTRAÇÃO

Após declarar que a Metafísica estudará os primeiros princípios da demonstração, Aristóteles passa a estabelecer [4] os dois grandes princípios que se acham na base de tôda demonstração, os "primeiros princípios comuns" dos *Segundos Analíticos* — a lei de contradição e de exclusão do meio-têrmo. A primeira é expressa inicialmente sob a forma: "o mesmo atributo não pode pertencer e não pertencer à mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito". Note-se que êste princípio é enunciado de maneira perfeitamente objetiva, como uma lei do ser. Mas daí decorre uma lei psicológica: pensar que o mesmo atributo pertence e não pertence à mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito, seria possuir nós próprios, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito, atributos opostos — e é, por conseguinte, impossível [5].

Acertadamente, Aristóteles não faz nenhuma tentativa de provar a lei. Exigir a sua prova, diz êle, é mostrar falta de adestramento na Lógica. Exigir prova de tudo é exigir um retrocesso que não pode deixar de ser infinito; e uma exigência que pela própria natureza do caso não pode ser satisfeita, não se deve fazer. E, se alguma coisa deve ser conhecida sem prova, que há de mais ajustado a essa espécie de conhecimento do que a lei de contradição, uma lei de que, como vimos, é impossível duvidar em nossos pensamentos, embora possamos negá-la em palavras? O que se pode fazer no sentido de corroborar a lei é (1) refutar aquêles que a negam, mostrando que ao negá-la estão pressupondo a sua verdade, e (2) mostrar a insuficiência das razões que conduzem a negá-la [6].

(1) Nosso adversário deve dispor-se a dizer alguma coisa; se recusa fazê-lo, não se pode esperar que o convençamos, assim como

1 XII, 7.
2 XII, 8.
3 XII, 1070a 24-26; *Da Alma*, III, 5.
4 IV, 3-8.
5 IV, 3.
6 Não tenho espaço senão para indicar alguns dos pontos mais salientes da complicada argumentação que se segue. Uma discussão completa será encontrada em Maier, *Syll. d. Arist.*, I, 41-101.

não seria possível convencer uma planta. Não é necessário exigir que êle faça uma declaração; basta pedir-lhe que pronuncie uma palavra, como p. ex. "homem". Se êle a diz, evidentemente lhe dá algum sentido, entende *uma* coisa por ela. Já está implicando que "ser homem" é algo de definido, e não é também, ao mesmo tempo, "não ser homem"; e, por conseguinte, que aquilo que é um homem não é igualmente, no mesmo sentido de "homem", não homem. Está, pois, admitindo a verdade da lei de contradição. O ceticismo coerente consigo mesmo deveria ser mudo [1]. Por outro lado, negar esta lei é anular tôdas as distinções no universo. Se um homem também não é homem, não será *a fortiori* um navio (já que existe mais oposição entre "homem" e "não-homem" do que entre "homem" e "não-navio"), e por conseguinte (não sendo verdadeira a lei), *será* um navio; e o mesmo se aplica a tôdas as outras coisas que existem [2].

A negação da lei deve ser ou total, ou parcial. Se parcial admite-se que ela vale para certos casos. Se total, ou (*a*) tudo que se pode afirmar, se pode negar, e tudo que se pode negar, se pode afirmar, ou (*b*) tudo que se pode afirmar se pode negar, mas nem tudo que se pode negar se pode afirmar. Ora, esta segunda alternativa implica que alguma coisa positivamente *não é*, e o seu oposto positivamente *é*; em outras palavras, reconhece-se a validez da lei em alguns casos. E, se o nosso adversário adota a primeira alternativa, está afirmando que nada possui uma natureza definida, em outras palavras, que nada *é*. Está dizendo que tôdas as declarações são verdadeiras, e que tôdas (inclusive a sua própria negação da lei) são falsas. Não diz nada de definido, e não é possível discutir com êle [3].

As ações dos homens mostram que êles não pensam assim. Se a mesma coisa é homem e não-homem, o mesmo princípio nos leva a concluir que a mesma coisa é boa e não é boa para o homem. Mas ninguém, quando pensa que deve tazer alguma coisa, se abstém de fazê-la por achar que também deveria não fazê-la [4].

(2) A negação da lei mantém-se ou cai com o axioma de Protágoras, segundo o qual sempre que A parece ser B, A é B. Os que negam a lei com base numa verdadeira dificuldade que experimentaram ao raciocinar sôbre a natureza do mundo (à diferença dos que a negam simplesmente no interêsse da discussão) fazem-no por terem observado que no curso da natureza os contrários podem

1 1006a 11 — 1006b 34.
2 1007b 18 — 1008a 2.
3 1008a 7 — 1008b 2.
4 1008b 12-27.

originar-se da mesma coisa. Argumentam que, como *ex nihilo nihil fit*, a coisa em questão já devia possuir atributos contrários. Isto se pode refutar (*a*) pela distinção entre potência e ato: a mesma coisa pode possuir potencialmente, mas não atualmente, atributos opostos; e (*b*) mostrando-se que existe uma outra espécie de substância que é inteiramente livre de potencialidade e de mudança [1].

Do mesmo modo, a crença na verdade das aparências provém, para algumas pessoas, da observação das coisas sensíveis. Notam que a mesma coisa parece doce a alguns, amarga a outros, e que não se pode determinar a verdade por uma simples contagem de cabeças. Notam que a mesma coisa parece ser sensìvelmente diferente ao mesmo homem em diferentes ocasiões, e pensam que uma sensação não pode ser mais verdadeira do que a outra [2].

A causa do êrro reside na identificação das coisas sensíveis, em que há muito de variável, com a realidade total. Êsses pensadores vêem que as coisas sensíveis mudam constantemente, e daí concluem que delas não se pode dizer nada de verdadeiro. Esquecem que aquilo que está perdendo uma qualidade ainda possui algum resquício dela, e do que está vindo a ser alguma parte já deve ser. Esquecem que as coisas que mudam de quantidade podem ser estáveis no que diz respeito à qualidade. Esquecem que o mundo sublunar da mudança representa apenas uma parte do universo, e mesmo do universo físico. Esquecem que, além do universo físico, existem coisas que nunca mudam [3].

Cumpre acentuar que, embora a sensação das qualidades "especiais" e peculiares a cada sentido seja infalível, a "imaginação", que participa de tôdas as outras operações dos sentidos, não o é. Devemos perguntar a êsses pensadores se êles realmente têm dúvidas sôbre se os tamanhos e as côres são tais como aparecem de longe ou de perto, ao doente ou ao homem são, ao adormecido ou ao acordado, ao especialista ou ao leigo. Suas ações mostram que êles não têm tais dúvidas. Além disso, nenhum sentido nos dá informações contrárias ao mesmo tempo a respeito do objeto que lhe é próprio. E, mesmo em ocasiões diferentes, não dá informações contrárias sôbre a qualidade sensível, mas apenas sôbre o objeto que a possui. O mesmo vinho, se êle ou o corpo do percipiente sofre uma mudança, pode parecer doce em dado momento e não em outro, mas a doçura não muda; para ser doce, uma coisa deve preencher sempre as mesmas condições. A autocontradição aparente da sensação desaparece quando fazemos as distinções necessárias; a

1 1009a 6-38.
2 1009a 38 — 1009b 11.
3 1010a 1 — 1010b 1.

mesma coisa não se apresenta diferente ao mesmo sentido, sob o mesmo respeito, nas mesmas condições e ao mesmo tempo. Pode-se admitir que, sem sêres percipientes, não haverá nem qualidades sensíveis, nem sensações, mas os objetos que estimulam as percepções devem ser independentes da percepção. Se nada *é* senão pelo pensamento, o *esse* próprio do homem residirá em ser pensado como homem, e não pode, portanto, residir no pensar; o seu *esse* será *percipi*, e não, como todos reconhecem, *percipere* [1].

Vê-se que, partindo de uma discussão da lei de contradição, Aristóteles foi levado a atacar o sensacionismo ou idealismo subjetivo. Sua posição é a seguinte: A percepção sensorial pròpriamente dita, sem qualquer mistura de associação ou de interpretação, é infalível. É a percepção de algo (um αἰσθητόν) distinto da própria percepção, e que é o concomitante (πάθος) [2] de um objeto (ὑποκείμενον). Cada um dêsses *sensa* possui um caráter próprio, distinto do de seu oposto. "Doce", por exemplo, representa uma espécie definida de *sensum*. Qualquer *sensum*, sempre que é experimentado, deve possuir êsse caráter para poder ser designado como "doce", e, se o contém, não pode ser designado como "amargo". O sentido não se contradiz a respeito do *sensum*. E assim, no tocante aos *sensa* não há motivo para duvidar da lei de contradição.

O *sensum*, embora distinto da sensação (αἴσθησις ou αἴσθημα), depende do percipiente. Em realidade, é a resultante do encontro entre um certo objeto e um certo sujeito perciente. Se o objeto ou o corpo do sujeito percipiente sofrer certas modificações, produzir-se-á um *sensum* diferente. E assim, mesmo quando tomamos em consideração o objeto físico não há motivo para duvidar da lei de contradição; o fato de eu qualificar agora de doce um objeto que antes qualifiquei de amargo mostra apenas que ou o objeto, ou alguma coisa em meu corpo mudou [3]. E o fato de tanto a sensação como o *sensum* serem relativos a um percipiente e de não poderem existir se não houvesse percipientes, de modo algum prova que não exista nada que não seja relativo a um percipiente — que o "homem seja a medida de tôdas as coisas". Com efeito, a percepção não surge por nossa vontade. É estimulada por alguma coisa, e esta deve ser algo independente daquilo que ela estimula. E, se disserem que "estimulador" e "estimulado", ou "percebido" e "perceptor" são têrmos relativos entre si, isso não prova

1 1010b 1 — 1011b 12.
2 1010b 20 e segs.
3 *Ibid.*, 19-26.

que o que estimula e é percebido não tenha uma natureza própria, independente do fato de estimular e de ser percebido [1].

A doutrina de Aristóteles contém ainda um outro elemento. Há certas condições que são favoráveis à percepção dos objetos tais como realmente são, a saber: a proximidade do objeto, a higidez do corpo e o estado de vigília [2]. Isto, quando examinado mais a fundo, parece implicar que não existe apenas o *sensum* vermelho ou doce, por exemplo, mas também qualidades correspondentes que pertencem aos objetos físicos, e que, sob condições favoráveis de percepção, apreendemos um determinado *sensum* quando o objeto possui a qualidade correspondente, ao passo que em condições desfavoráveis percebemos, por exemplo, o *sensum* amargo quando o objeto tem a qualidade doce [3]. Mas é duvidoso que Aristóteles sustentasse uma teoria de tão largo alcance e que tivesse deduzido tôdas as conseqüências do que afirma. Sem dúvida, com respeito ao calor e ao frio a sua teoria implica que, além do calor e do frio sensíveis, deve haver um calor e um frio que sejam inteiramente objetivos, porquanto a formação de todos os corpos concretos, inclusive os órgãos dos sentidos, é atribuída à operação do calor e do frio. E, em verdade, êle não distingue entre o calor físico e o calor sensível [4]. Mas é muito pouco provável que tivesse feito uma distinção semelhante no caso da côr ou do odor, por exemplo.

Em princípio, o argumento aqui sumariado contém quase tudo que é possível ou necessário dizer em refutação, quer do ceticismo completo, quer do sensacionismo. O argumento em favor da lei de contradição não se forra em todos os seus pontos à acusação de circularidade, mas em geral Aristóteles se mantém fiel ao método apropriado, que é o de mostrar que a própria negação da lei de contradição implica em afirmá-la. O argumento em favor da lei de exclusão do meio-têrmo [5] segue linhas análogas.

DETERMINAÇÃO ULTERIOR DO OBJETO DA METAFÍSICA

Depois de mostrar que o estudo do ser imutável separado é o estudo do ser como tal, o Livro VI passa a eliminar certos sentidos de "ser" como irrelevantes para a Metafísica, a saber: (1) o ser

1 1010b 30 — 1011a 2.
2 1010b 3-11.
3 IX, 1047a 4-7 também implica que as qualidades secundárias (calor, doçura) pertencem aos objetos independentemente da sensação.
4 *Das Partes dos Animais*, 648b 12 — 649b 7.
5 IV, 7.

acidental ou incidental [1], e (2) o ser como verdade [2]. (1) O ser acidental não é estudado pela Metafísica porque é completamente impossível estudá-lo. Uma casa, por exemplo, tem um sem-número de atributos acidentais. A ciência não pode perder-se no estudo dessa série infinita de atributos; a ciência da construção, v.g., concentra-se na construção de uma casa que será o que uma casa é essencialmente — um "abrigo para sêres vivos e bens" [3] — e não leva em conta os seus atributos acidentais. A Geometria, do mesmo modo, não estuda todo e qualquer atributo do triângulo, mas apenas os que lhe pertencem como triângulo. E a Metafísica, por sua vez, não levará em conta as conexões de sujeito e atributo em que êste não decorre da natureza daquele, mas lhe é acidental. Não os estuda porque não são em absoluto objetos de conhecimento. Duas possibilidades parecem ser consideradas por Aristóteles. (*a*) O acidental, a exceção à lei, pode ter uma lei própria. Se *A* é usualmente *B*, pode existir uma lei segundo a qual, dentro de certas condições, *A* seja sempre ou usualmente não-*B* [4]. Se essa lei fôr descoberta, ver-se-á que o suposto acidente não era tal, e assim continua de pé a afirmação de que não existe conhecimento do acidental. Mas (*b*) na ação humana, e talvez em outros casos também, Aristóteles reconhece uma contingência real que nunca se poderá tornar objeto de conhecimento [5]. Se um homem se portar de certa maneira, não poderá deixar de sofrer morte violenta; mas nada o força a portar-se de tal maneira, e enquanto não o fizer não estará determinado que êle morrerá por violência [6].

(2) O outro sentido do ser em que êste não é estudado pela Metafísica é o "ser como verdade". Êste é excluído por não pertencer aos objetos, mas aos estados mentais; devemos supor que seja estudado, não pela Metafísica, mas pela Lógica [7]. Aristóteles admite, em verdade, a idéia de "coisas falsas", e presumìvelmente também a de "coisas verdadeiras". Mas ou (*a*) uma "coisa falsa" significa uma coisa não existente e uma coisa verdadeira é uma coisa existente, e neste caso "falso" e "verdadeiro" não estão sendo usados na sua acepção própria, e não se trata aqui do "ser como verdade", mas do ser como existência; ou (*b*) uma coisa falsa é aquela que produz a aparência de algo que não está presente, como uma decoração de cena ou um sonho [1]. É de supor que êstes sejam objetos, não da Metafísica, mas da Psicologia.

1 VI, 2, 3.
2 VI, 4.
3 VIII, 1043a 16.
4 VI, 1027a 25.
5 Cf. pág. 188 do original inglês.
6 1027a 32 — 1027b 14.
7 O "ser como verdade" é, no entanto, discutido em IX, 10, que provàvelmente está deslocado na Metafísica.

Restam dois sentidos principais de ser — o ser de que as categorias constituem uma classificação, e o ser potencial e atual. O primeiro dêstes é estudado em VII-VIII, e o segundo em IX.

SUBSTÂNCIA

Aristóteles não oferece na *Metafísica* nenhum tratamento das categorias em conjunto. As outras categorias que não a de substância são, por assim dizer, simples "decorrências e concomitâncias do ser [2]". A substância lhes é anterior em três sentidos [3]:

(1) "porque pode existir à parte, enquanto elas não podem". Isto não significa que a substância possa existir sem as outras categorias, enquanto estas podem existir sem aquelas. Uma substância sem qualidades é tão impossível quanto uma qualidade que não pressuponha uma substância. A substância é a coisa inteira, inclusive as qualidades, as relações, etc., que formam a sua essência, e essa pode realmente existir à parte. Implica qualidades que, todavia, não são algo de exterior a ela e de que necessite em adição a si mesma. Uma qualidade, por outro lado, é uma abstração que só pode existir numa substância. Evidentemente, se é assim que entende êste ponto, Aristóteles está pensando na substância como a *coisa individual*. As substâncias secundárias (isto é, os gêneros e as espécies), como são universais, não podem, de acôrdo com a sua própria doutrina, existir à parte, mas precisam ser complementadas pelas qualidades especiais de seus membros individuais.

(2) A substância é anterior na definição. Ao definir um membro de qualquer outra categoria devemos incluir a definição da substância subjacente. Aristóteles deixa implícito que ao definir uma substância não é necessário incluir a definição de qualquer coisa pertencente a outra categoria; isto, porém, não é verdadeiro, dado que tôda diferença específica de uma substância é uma qualidade.

(3) A substância é anterior para o conhecimento. Conhecemos melhor uma coisa quando sabemos o que ela é do que quando estamos informados de sua qualidade, quantidade e lugar. E com efeito, se queremos conhecer alguma coisa pertencente a uma cate-

1 V, 1024b 17-26.
2 Isto é afirmado da relação na *Ética Nicomaquéia*, 1096a 21.
3 1028a 32 — 1028b 2.

goria que não a de substância, não devemos indagar das qualidades, etc., que possui, mas sim do que ela é: qual é a sua quase-substância, o que faz com que ela seja o que é. Neste contexto, é evidente que a substância não está sendo concebida como a coisa concreta, mas como a *natureza essencial.* E êsse duplo significado impregna todo o tratamento da substância por Aristóteles.

Para êle, a existência da substância e a distinção entre ela e as outras categorias evidenciam-se por si mesmas. O significado primário de substância é "aquilo que não é afirmado de um sujeito, mas de que são afirmadas tôdas as outras coisas". Existem têrmos que podem figurar quer como sujeitos, quer como predicados, p.ex.: podemos dizer: "o branco é uma côr", ou "o manto é branco". Há outras coisas que, segundo êle, só podem figurar como sujeitos. "O branco (o objeto branco) é um manto" não é uma predicação própria, mas acidental [1]. Esta doutrina lógica parece equivocada [2]. Mas, conquanto não seja verdadeira a doutrina lógica, a distinção metafísica entre a substância e o não substancial é correta. Se refletirmos sôbre uma declaração como "Sócrates é pálido", veremos que não é a palidez, nem qualquer das qualidades que se combinam com esta em Sócrates, nem a soma dessas qualidades acrescentada à palidez, que dizemos ser pálida, mas sim alguma coisa que *possui* tôdas essas qualidades, a coisa individual que é o substrato delas e em que tôdas elas se acham unidas. Êsse é, sem a menor dúvida, o ponto de vista do "homem comum". Os filósofos ainda discutem sôbre se a substância implica, acima e além de uma soma de atributos, um "algo desconhecido" que constitui o substrato dêstes. Aristóteles toma o partido do homem comum. A substância é para êle (se pusermos de lado Deus e os outros intelectos) uma unidade que envolve não apenas atributos, mas também um elemento indeterminado ou desconhecido a que êle chama matéria ou substrato. E, em particular, o fato da mudança o leva a fazer distinção entre qualidade e substância. Uma qualidade não pode mudar. Ela é o que é, e não pode converter-se em nenhuma outra coisa; só pode ser sucedida por uma outra qualidade. Se existe mudança como algo distinto da mera sucessão, deve existir a substância como algo distinto das qualidades. Mas Aristóteles não se contenta em deixar o problema nesse pé, insistindo sôbre a diferença entre as coisas individuais e suas qualidades e relações (se bem que êste seja um dos pontos altos do pensamento aristotélico, sobretudo em sua oposição ao platonismo); passa a indagar que é aquilo que, nas subs-

1 *Segundos Analíticos,* 83a 1-17.
2 Aparentemente, ela se deve a uma distinção imperfeita entre a relação lógica sujeito-predicado e a relação metafísica substância-atributo.

tâncias individuais, faz com que elas sejam substâncias — se é a matéria ou a forma (ou essência). Esta oposição, assim como a de ato e potência, constituem as feições dominantes da metafísica de Aristóteles. As duas antíteses têm estreita conexão entre si, mas, grosso modo, pode-se dizer que numa delas o mundo é considerado estàticamente, como um momento de sua história, e na outra dinâmicamente, como em processo de mudança.

MATÉRIA E FORMA

O mundo apresenta-se a Aristóteles como uma hierarquia cujos membros superiores são substâncias imateriais, ao passo que tôdas as outras coisas dotadas de existência real são complexos em que a forma se acha engastada, por assim dizer, em camadas mais ou menos numerosas de matéria, e em que a matéria é modelada em formas cada vez mais complexas. Cada um dêsses modos de considerar a questão necessita ser examinado. (1) Se começamos por um objeto terreno concreto — um corpo vivo, por exemplo — verificamos que êle é suscetível de mudança a quatro respeitos. Pode mover-se no espaço; pode mudar de qualidade; pode tornar-se maior ou menor; pode ser destruído (e foi gerado). Sendo a matéria (ὕλη) para Aristóteles aquilo que é pressuposto pela mudança, considera-se uma coisa que pode mudar de tôdas estas quatro maneiras como engastada, por assim dizer, em quatro camadas de matéria — a "matéria local", ou matéria de locomoção, a matéria de alteração, de mudança de tamanho, de geração e destruição. Há entre elas uma ordem lógica definida; a segunda pressupõe a primeira [1] e a terceira, a segunda [2]. A quarta e a terceira pressupõem-se mùtuamente [3]. As três últimas são, na realidade, encontradas sempre juntas; pertencem a todos os corpos sublunares. A "matéria local", no entanto, não só é lògicamente independente das outras três como pode existir separada delas e, com efeito, existe nas esferas celestes, que por isso mesmo são "mais divinas" do que as coisas terrenas [4]. Tôda coisa individual existente no mundo, com exceção dos intelectos, é uma união da forma com, pelo menos, a "matéria local". Mas uma espécie ainda mais atenuada de matéria pode ser distinguida pelo pensamento, embora nunca exista sem "matéria sensível" — isto é, sem pelo menos, matéria local. É ela a "matéria inteligível [5]" — em outras

1 *Física,* 260b 4.
2 260a 29.
3 *Met.* VIII, 1042b 3; *Da Geração e Corrupção,* I, 5.
4 VIII, 1044b 7; IX, 1050b 21; *Física,* 260a 28.
5 VII, 1036a 9, 1037a 4. Cf. XI, 1059b 15.

palavras, a extensão espacial. O reconhecimento dêste fato aparece em época tardia no pensamento aristotélico e só é mencionado explicitamente na *Metafísica*. De tôda coisa sensível pode-se abstrair tôda a sua matéria sensível. No caso das coisas terrenas, pode-se abstrair a posse das qualidades fundamentais — o calor ou o frio, a sequidão ou a fluidez — e tôdas as qualidades resultantes; no caso dos objetos celestes, pode-se abstrair a capacidade de rotação; tanto umas como os outros guardarão ainda a forma e o tamanho. Pela abstração, teremos passado dos corpos concretos aos objetos da Matemática. Para começar, êsses corpos podem ser pensados simplesmente como objetos de três dimensões e nada mais. Pode-se, depois, considerar as seções planas dêsses sólidos à parte das três dimensões de que, na realidade, elas são inseparáveis. Da mesma forma, pode-se considerar à parte as seções lineares dêsses planos, se bem que tampouco elas tenham existência separada [1]. Embora tenhamos assim abstraído tudo que, na linguagem ordinária, seria chamado matéria, ainda não chegamos à pura forma. Com efeito, é pelo fato de estarem incorporados à extensão que uma linha reta, um plano ou um sólido particulares se distinguem da forma da linha reta, do plano ou do sólido (que alguns platônicos ingênuamente identificavam com os números 2, 3, 4, respectivamente [2], e que a Matemática moderna representa com mais exatidão por meio de equações). Abstraia-se a extensão, ou "matéria inteligível", e nada restará senão a pura forma.

Platão havia tratado o espaço como o elemento material ou substrato das coisas sensíveis, em que tôdas elas são modeladas pela introdução de formas que são semelhanças dos eternos existentes, as Formas ou Idéias [3]. Para Aristóteles, a extensão, embora implicada nas coisas sensíveis, não é o material de que elas são feitas. Isto corresponde melhor à nossa noção ordinária de matéria, algo que possui tanto movimento como extensão. E a matéria das coisas sublunares tem, além disso, a capacidade das três outras espécies de mudança.

(2) Podemos também partir do outro extremo, da "matéria primeira" — expressão, note-se, que é muito rara em Aristóteles, embora os seus seguidores acertadamente a encarassem como uma das mais importantes decorrências do seu sistema. Em lugar nenhum do mundo a matéria primeira tem existência separada. É apenas um elemento da natureza das coisas individuais, compostas de matéria e de forma. Existe ùnicamente em união com um dos contrários fundamentais, calor e frio, e com um dos outros contrários fundamentais, sequidão e fluidez. Os menos complexos corpos terrenos já são ou terra, ou água, ou ar, ou fogo. Êstes quatro "corpos simples", por sua vez, são o material de que são formados os corpos "completamente misturados", ou homeômeros. Os minerais são, em geral, corpos homeômeros, assim como as partes mais simples, menos organizadas das plantas e dos animais, isto é, os tecidos. Êstes fornecem o material das outras partes das plantas e dos animais, as quais são organizadas para funções mais altas — para servir à sensação ou à locomoção, por exemplo. São as partes anomeômeras, ou órgãos. Assim como os tecidos são o material dos órgãos, os próprios órgãos são o material do corpo vivo inteiro, que é uma unidade ainda mais complexa, uma unidade mais completamente formada do que os órgãos, assim como êstes são mais completamente formados do que os tecidos, e os tecidos do que os "corpos simples [1]". Finalmente, no homem, o mais altamente organizado ou formado de todos os animais, há uma forma acrescentada a mais, que não é o princípio de estrutura do corpo ou de qualquer parte sua, não usa nenhum órgão corporal, e pode sobreviver ao corpo. Referimo-nos à razão, ou, mais precisamente, à razão ativa — essa misteriosa entidade que sustém o pensamento da razão passiva. A um nível mais alto vêm as inteligências que movem as esferas planetárias — puras substâncias que não se acham unidas a corpo algum, mas que operam em suas respectivas esferas *ab extra*. E no ápice de tudo está a pura substância que é Deus.

[3] Tôda substância no universo é individual; o universal é sempre, para Aristóteles, algo que, embora perfeitamente real e objetivo, não tem existência *separada*. As puras substâncias, não menos que as substâncias compostas de matéria e forma, são individuais. Mas aqui surgem certas dificuldades. (1) Nas substâncias concretas, Aristóteles encontra o "princípio de individuação" na matéria. Pelo menos, costuma representar a forma de cada *infima species* como sendo idêntica em todos os membros da espécie, de maneira que não pode servir para distinguir um indivíduo de outro; e, segundo êle, é a matéria que os distingue [2]. Em que se firma, então, a individualidade das substâncias puras? Só pode repousar sôbre uma diferença de *forma*, e daí tiraram os escolásticos a dedução lógica ao tratarem Deus e as inteligências como membros únicos de *infimae species* separadas. Mas isto de modo algum resolve a dificuldade. Embora

1 XIII, 1077b 17-30.
2 *Da Alma*, 404b 18-25, 420b 18-20; *Met.*, VIII, 1043a 33.
3 *Timeu* 50 c, 52 a.

1 VII, 1040b 5-16.
2 V, 1016b 32; VII, 1034a 5-8; 1035b 27-31; X, 1054a 34; XII, 1074a 31-34; *Do Céu*, 278a 6 — 278b 3.

seja certo que uma espécie pode possuir apenas um membro, está na natureza das espécies o serem capazes de comportar mais de um. Como, pois, se distingue cada uma das inteligências dos membros concebíveis, conquanto não existentes, das mesmas espécies? Nem pela forma, nem pela matéria; e contudo, de que outra maneira poderia fazer-se a distinção?

(2) Mesmo sem levarmos em conta esta dificuldade, há qualquer coisa de insatisfatório em fazer residir o princípio de individualidade das substâncias concretas na sua matéria, isto é, naquilo que é "incognoscível em si mesmo [1]". Isso leva à conclusão paradoxal de que a maioria das coisas reais no mundo (com exclusão das substâncias puras) não são inteiramente cognoscíveis.

É preciso considerar ainda estas dificuldades: (1) A tendência de Aristóteles para encontrar na matéria o princípio de individuação deve-se à posição dominante que ocupa no seu pensamento o conceito de *infima species*, a idéia de que existem combinações fixas de características que formam o núcleo da natureza de todos os indivíduos nos quais se acham presentes, e de que a natureza não procura resguardar e perpetuar outra coisa senão essas características. Tôdas as diferenças menos importantes e permanentes do que essas são consideradas indignas do nome de forma e tratadas como uma resultante da união da forma idêntica com a matéria diferente. Ora, a origem da pluralidade dos membros de uma espécie não é a matéria nua, mas a matéria modificada — é o fato de a matéria apropriada existir em quantidade superior à necessária para uma realização única da forma específica [2]. É com uma certa *espécie* de carne e osso que se une a forma humana. Mas, além disso, se duas porções de carne e osso com que se une a forma forem qualitativamente idênticas, não serão mais capazes de produzir dois homens diferençáveis do que se fôssem porções de matéria primeira. É necessário que difiram em caráter, isto é, pela forma. Embora semelhantes pela forma específica, Sócrates e Cálias devem diferir quanto à forma da sua matéria. Seguindo esta linha de pensamento, chegaríamos à noção de uma essência do indivíduo, a qual incluiria, além da forma específica, outras características permanentes que decorrem de diferenças na matéria de que são feitos os diferentes indivíduos. E, levando em conta a correlação entre forma e finalidade no sistema aristotélico, afirmaríamos que a finalidade de cada indivíduo não é apenas chegar à perfeição típica da espécie, mas realizá-la da maneira particular para a qual o capacita a sua forma individual.

1 VII, 1036a 8.
2 *Do Céu*, loc. cit.

São raras, porém, as indicações de que Aristóteles encarasse assim o problema [1].

(2) Em várias passagens alude Aristóteles a uma solução do problema da cognoscibilidade dos indivíduos. (*a*) Diz-se que os indivíduos, embora não sejam definíveis, são conhecidos com a ajuda do pensamento intuitivo ou da percepção — os indivíduos inteligíveis, como p. ex. "êste círculo" pelo primeiro, e os indivíduos sensíveis pela segunda [2]. A par do processo abstrativo e discursivo da ciência, existem modos concretos e diretos de apreensão, pelos quais a natureza inteira do indivíduo é captada num só ato. Aristóteles aponta aqui para um fato importante: o de que o nosso conhecimento dos indivíduos (p. ex., das pessoas) não tem a forma de um conjunto de proposições universais e não poderia ser expresso completamente sob uma tal forma. Mas em parte alguma êle desenvolve uma teoria do pensamento intuitivo em que essa função seja correlacionada com as outras funções que lhe atribui — o conhecimento dos primeiros princípios da ciência e o conhecimento das essências e das substâncias simples [3]. (*b*) *Alhures* [4], propõe êle uma solução diferente. Só o conhecimento que existe em potência — como, p. ex., no intelecto do cientista quando não está pensando no objeto da sua ciência — é um conhecimento do universal; o conhecimento em ato é do indivíduo. Ora, por outro lado, assim como a visão é diretamente "desta côr", e só incidentalmente da côr em geral, porque esta côr é uma côr, também o conhecimento gramatical é diretamente "dêste exemplar de alfa", e só incidentalmente "do alfa". Também há uma certa verdade nesta afirmação. Para tomarmos o exemplo de Aristóteles, o conhecimento gramatical em ato não se pode circunscrever à apreensão de uma série de leis universais. O filólogo que interpreta uma passagem determinada está, no mais legítimo sentido da palavra, pensando gramaticalmente. E o que vale para esta ciência, vale para tôdas. Poderíamos ir mais longe e dizer que o conhecimento científico em ato nunca se ocupa com universais separados dos seus particulares, mas com os universais como universais de seus particulares. Não existe percepção de uma lei geral que não seja acompanhada de alguma consciência, perceptual ou imaginativa, dos particulares que nela se incluem. Depois que perdemos completamente de vista os particulares, a lei

1 A passagem principal é XII, 1071a 27-29, "as causas e elementos de diferentes indivíduos diferem entre si: tua matéria, *tua forma* e tua causa motriz diferem das minhas". Cf. VII, 1038b 14; *Da Alma*, 412a 6-9.
2 VII, 1036a 2-8.
3 IX, 10.
4 XIII, 1087a 10-25; cf. *Da Alma*, 417a 21-29.

deixa de ser um objeto de conhecimento autêntico para se converter numa conveniente *memoria technica* que só pode ser reavivada, ou, como diz Aristóteles, atualizada por um nôvo contato com particulares.

Mas isto não dirime inteiramente a dificuldade. Com efeito, embora o trabalho científico se ocupe desta forma com particulares, não se ocupa com êles em sua plena particularidade. O cientista os trata como exemplos de um universal, e só vagamente tem consciência de suas diferentes naturezas individuais. Para um conhecimento adequado dos particulares parecem ser necessários não só a ciência como também a percepção ou o pensamento intuitivo.

O longo debate do Livro VII sôbre a questão de qual é o elemento substancial das coisas encerra-se [1] com a afirmação de que êsse elemento é a forma ou essência. O modo de abordar o problema é o seguinte: Admite-se que a substância é uma origem e uma causa, que ela é aquilo que faz as coisas serem o que são. É a resposta à pergunta: "por quê?", p. ex. "por que troveja?" ou "por que êsses tijolos e estas pedras formam uma casa?" Em todos êstes casos buscamos uma causa que — para falar em têrmos abstratos — é a essência, mas em alguns casos, como no da casa (ou, em geral, dos artefatos), é o fim que se tem em vista, e em outros (como no do trovão), é a causa motriz ou eficiente. Nossa pergunta é sempre esta: "Que é que faz da matéria uma coisa particular?" A resposta é: a presença da essência da coisa particular, a qual não é um outro elemento presente na coisa ao lado dos seus elementos materiais, nem algo composto de elementos. É ela aquilo que de certos elementos faz carne e de outros faz uma sílaba.

O ponto que Aristóteles acentua principalmente aqui é que a essência não deve ser concebida quer como um componente a existir juntamente com os elementos materiais, quer como consistindo ela própria em componentes materiais. Se a considerarmos do primeiro modo, necessitaremos de um nôvo princípio estrutural para explicar como a essência se une aos elementos materiais; se do segundo modo, será preciso saber como êsses componentes se unem para formar a essência, isto é, teremos de indagar a respeito da essência o que inicialmente perguntamos da coisa concreta: que é que faz com que ela seja o que é? Devemos passar ao largo de tôda concepção materialista da essência e tratá-la como o princípio estrutural da coisa concreta. Seria de supor que Platão, com a sua doutrina das Formas, tivesse salientado suficientemente êste ponto contra as concepções materialistas dos pré-socráticos. Mas é justo que Aristóteles, ao rejeitar a doutrina platônica da forma transcendente, desse ênfase à natureza igualmente imaterial ~~da forma~~ imanente em que êle próprio acredita.

1 VII, 17.

É digno de nota que, mesmo ao mencionar a essência como resposta à pergunta: "qual é a causa do ser de uma coisa, e, por conseguinte, a sua substância?", Aristóteles indique não têrmos aí senão uma resposta abstrata. Se perguntarmos que é que faz desta carne e dêstes ossos um homem, dêstes tijolos e destas pedras uma casa, destas nuvens, nuvens de trovoada, será inegàvelmente verdadeiro responder: "a presença da essência de um homem, de uma casa ou do trovão". Mas a resposta não nos leva mais longe do que isso. Aristóteles aponta o caminho para uma explicação mais real dizendo que aquilo que descrevemos abstratamente como a essência é, do ponto de vista concreto, por vêzes uma causa final, por vêzes uma causa eficiente. Normalmente, é uma causa final. A razão pela qual esta carne e êstes ossos fazem um homem é que são imbuídos pela forma do homem, pela alma humana; alcança, porém, mais fundo do que esta a resposta: "porque estão organizados de modo a favorecer os fins para os quais existe o homem: a atividade intelectual e moral". Na sua biologia, Aristóteles visa sempre a explicar a estrutura pela função. E do mesmo modo com os artefatos. Que é que faz dêstes tijolos e destas pedras uma casa? O fato de estarem dispostos de modo a servirem de abrigo para sêres vivos e bens [1]. Normalmente, pois, a causa formal é também uma causa final [2]. Mas na produção das substâncias naturais e dos artefatos surgem certos produtos derivados para os quais não se pode postular uma causa final [3] e que devem ser explicados mecânicamente, com referência a uma causa motriz. O trovão pode sem dúvida destinar-se, como afirmavam os pitagóricos, a aterrorizar os habitantes do Tártaro, mas é mais seguro explicá-lo como devido à extinção do fogo nas nuvens ou a alguma outra razão mecânica [4]. E mesmo o que se deve a uma causa final também tem a sua causa mecânica. A luz que se escoa através de uma lanterna serve para impedir que tropecemos, mas deve-se ao fato de possuir pequenas partículas que atravessam uma matéria dotada de poros maiores, ou a alguma outra razão física [5]. E essa dupla ação da causa final e da necessidade atua, normalmente, assim nas substâncias naturais como nos arte-

1 VIII, 1043a 16, 33.
2 1044b 1.
3 *Ibid.*, 12.
4 *Segundos Analíticos*, 94b 33.
5 *Ibid.*, 27-31.

fatos [1]. E o Livro VII, ao mesmo tempo que identifica com a essência a substância, aquilo que faz uma coisa ser o que é, também aponta uma explicação menos abstrata e mais satisfatória pelas causas finais ou mecânicas, ou por ambas conjuntamente.

A ANALISE DO DEVIR

É natural passarmos agora à análise aristotélica do devir [2]. Seu objetivo principal é mostrar que em cada um dos três modos de produção — natural, artística e espontânea — estão envolvidas condições semelhantes. (1) Por natureza, neste contexto, entende Aristóteles o poder, inerente a todos os sêres vivos, de iniciarem a mudança e, em particular, de reproduzirem a sua espécie. Na geração natural assim como em qualquer outra, "tudo que é gerado o é de algo, pela ação de algo, e algo vem a ser [3]". Em outras palavras, a geração natural envolve: (*a*) um indivíduo que já tem a forma específica que o seu descendente deverá ter, isto é, o genitor masculino [4]; (*b*) uma matéria capaz de ser o veículo da forma específica, isto é, a matéria contribuída pelo genitor feminino [5]; (*c*) um nôvo indivíduo com a mesma forma específica. (2) Na produção artística, a preexistência da forma é menos evidente. A construção de uma casa não pressupõe a existência de uma casa real, como a geração pressupõe um pai real. Em certo sentido, porém, há uma casa preexistente, isto é, a forma da casa tal como é concebida pelo construtor [6]. (3) A produção espontânea é de duas espécies: uma que imita a natureza e outra que imita a arte. Um leigo pode acertar, por acidente, com o mesmo tratamento que um médico teria prescrito com bases científicas [7]; e a reprodução, que nas espécies superiores de sêres vivos exige a união sexual, ocorre espontâneamente nas inferiores (assim pensa Aristóteles) [8]. E em ambos êsses casos êle se esforça por mostrar que, assim como na produção natural e na artística, deve existir prèviamente uma parte do produto.[9]

Na geração, nem a forma, nem a matéria são geradas. Se a própria forma estivesse sendo gerada, sê-lo-ia de outra coisa, isto é, pela imposição de outra forma a outra matéria, e se esta segunda forma

1 *Ibid.*, 34-37.
2 VII, 7-9.
3 1032a 13.
4 1034a 21 — 1034b 1; 1032a 25.
5 VIII, 1044a 35.
6 VII, 1032b 1.
7 1034a 20.
8 1032a 30, 1034b 4-6.
9 1034a 24-30.

estivesse sendo gerada, sê-lo-ia pela imposição de ainda outra forma a outra matéria, e assim *ad infinitum* [1]. A interpretação mais óbvia desta passagem é que ela ensina a eternidade da forma. E contudo, Aristóteles refere-se por vêzes à forma como gerando-se e perecendo instantâneamente [2]. Segundo parece, é preciso distinguir entre a geração pròpriamente dita (o originar-se de uma nova substância) e as pequenas formas de mudança (mudança de qualidade ou de tamanho, as quais incluiriam tôda produção de artefatos). No primeiro caso a forma deve preexistir em ato, como no genitor masculino; no segundo, basta que preexista em potência [3]. Neste caso, ela não é eterna; mas tampouco é o resultado de um processo. Impõe-se instantâneamente a um processo. O que em dado momento não existia, existe no momento seguinte, mas nunca se acha em processo de devir. Uma coisa branca pode se tornar preta, mas o branco não se torna prêto. A coisa branca torna-se preta pouco a pouco, mas em cada uma das partes do prêto impõe-se instantâneamente ao branco [4]. Os contatos, como as formas, "são e não são, sem serem gerados nem perecerem [5]"; e a forma da casa individual surge instantâneamente com o último contato instantâneo de telha com telha, a forma do vaso individual de bronze com o último contato do martelo com o bronze. Do mesmo modo, a forma *individual* do indivíduo animal surge instantâneamente no último momento da transformação vitalizante do elemento feminino pelo masculino. O que vem a ser, vem a ser pouco a pouco, mas a forma não tem partes: ela é a estrutura do todo [6].

Mesmo quando a forma *específica* preexiste em ato (isto é, na geração natural), ela não existe à parte dos exemplos individuais. A forma só é eterna em virtude da sucessão ininterrupta de suas encarnações. A palavra forma designa um "tal", nunca um "isto", uma característica, nunca uma coisa concreta que seja sua portadora. E é por isso que as Formas platônicas são inúteis quando se trata de explicar os fatos da geração [7].

A esta exposição do devir deve-se acrescentar a do Livro XII [8]. Além das três causas internas — forma, matéria, privação [9] — o Li-

1 1033a 24 — 1033b 19.
2 1039b 26; VIII, 1044b 21, 1043b 15.
3 VII, 1034b 18.
4 VIII, 1044b 21-26; *Física*, VI, 4.
5 *Do Céu*, 280b 27.
6 Alexandre, *In Metaphysicam*, 486, 13-33. Cf. XII, 1070a 21-24.
7 VII, 1033b 19-29.
8 XII, 4, 5.
9 1069b 32-34, 1070b 18, 22.

vro XII aponta três causas externas, a saber: (1) a causa motriz próxima, isto é, na geração artística, a arte exercida, e na geração natural, o genitor masculino [1]; (2) no caso da geração natural, a causa motriz remota e comum, como p. ex., o Sol, que, movendo-se sôbre a eclíptica, produz a seqüência das estações [2]; (3) a causa motriz última ou primeira, que não se move por ação mecânica, mas por ser desejada e amada [3]. O Livro XII tem, assim, um alcance mais vasto do que o VII. O interêsse do segundo pelo devir está na luz que êste lança sôbre a forma e a matéria; o interêsse do primeiro está na questão de saber até que ponto se pode dizer que tôdas as coisas têm as mesmas causas [4]. Frisa Aristóteles que, salvo no que diz respeito à causa primeira, as coisas pertencentes a distintos gêneros só num sentido analógico têm as mesmas causas; e reconhece mais claramente do que alhures a existência do indivíduo como distinta da forma específica ao dizer: "tua matéria, tua forma e tua causa motriz diferem das minhas, conquanto sua definição geral seja a mesma [5]". E, no mesmo espírito, insiste em que "não existem causas universais; o princípio originador dos indivíduos é o indivíduo; 'homem' seria o princípio originador do homem universal, mas o homem universal não existe; Peleu é o princípio originador de Aquiles, e teu pai de ti [6]". E, por conseguinte, também a causa primeira não é um princípio geral, mas um espírito individual [7].

POTÊNCIA E ATO

A distinção de forma e matéria é tratada no Livro VII, pela maior parte, como uma distinção que existe dentro de uma coisa individual em qualquer momento de sua história, como a distinção entre a essência de uma coisa tal como é declarada na definição e o substrato incognoscível sem o qual não pode existir a essência. Com o avançar da discussão, porém, Aristóteles passa a atentar mais no progresso das coisas de uma condição relativamente informe para uma condição relativamente formada, e começam a ser usadas as expressões "potência" e "ato". No Livro IX êle volta-se para o exame dêstes conceitos. Distingue dois sentidos de δύναμις [8]. Um é aquêle que a palavra tem ordinàriamente em grego, isto é,

1 1071a 14, 28.
2 *Ibid.*, 15.
3 *Ibid.*, 36.
4 1070a 31.
5 1071a 27.
6 *Ibid.*, 19-23.
7 1075a 11-15.
8 1045b 35 — 1046a 11; 1048a 25 — 1048b 4.

o de poder, da faculdade que tem uma coisa de produzir alguma espécie de mudança em outra. O segundo sentido, que é o que lhe interessa em particular, é a potencialidade que tem uma coisa única de passar de um estado a outro. Aristóteles percebe claramente que o conceito de potência é indefinível; tudo que pode fazer é dar uma idéia da sua natureza apontando exemplos particulares. De um modo geral, a relação entre ato e potência é semelhante à de um homem que está construindo para o homem que sabe construir, do homem desperto para o homem adormecido, daquele que vê para o que possui visão, mas tem os olhos fechados, daquilo que é moldado na matéria para a própria matéria, do produto acabado para a matéria-prima.

A escola megárica não reconhecia a potência. Uma coisa, dizia ela, encontra-se ou não se encontra em certo estado, e isso é tudo que se pode dizer. O que faz Aristóteles é insistir que isso *não é* tudo que se pode dizer a respeito. Talvez pareça um simples truísmo dizer que, antes de A se encontrar atualmente no estado B, devia levá-lo potencialmente em si; e é certo que, se respondermos à pergunta "por que A se tornou B em ato?" dizendo "porque já era B em potência", estaremos dando uma resposta que não explica nada. A concepção de potência tem sido muitas vêzes usada para ocultar a simples indigência de pensamento. A insistência de Aristóteles sôbre êste conceito justifica-se perfeitamente. O que se quer dizer com isso é que a mudança não é catastrófica. Não é verdade que A, não sendo em absoluto B, de repente se converta em B. Consideremos A com mais atenção, e encontraremos já presentes nêle algumas das condições que fazem B; se assim não fôsse, A nunca se tornaria B. Um homem que aprendeu a arte da construção pode, quando isso lhe aprouver e quando dispuser dos materiais, começar a construir; o homem que não aprendeu essa arte, não pode. Devemos, por conseguinte, reconhecer no primeiro uma capacidade de construir que está ausente no outro. Ou vejamos outro exemplo: temos dois homens, nenhum dos quais, de momento, está ouvindo o que quer que seja. Mas que se tanja uma campainha na sua proximidade: um dêles ouvirá e o outro, não. Êste fato simples nos força a reconhecer uma diferença entre as condições anteriores de cada um, diferença essa que exprimimos dizendo que um dêles pode ouvir e o outro, não. Não há meio de explicar a mudança sem a potência [1].

Mas tampouco é possível explicá-la ùnicamente pela potência. Nada passa da potência ao ato sem a ação de alguma coisa atual.

1 IX, 3.

E o ato é anterior à potência. Há, em primeiro lugar, uma prioridade lógica, já que "ter a capacidade de ser B" é uma noção mais complexa do que "ser B". Mas há prioridade também em outro sentido. A não é potencialmente B a não ser que possa tornar-se atualmente B, e, como isso não é possível senão pela ação de alguma coisa já existente em ato, a própria potencialidade de ser B pressupõe uma atualidade. E com efeito, a potencialidade sempre pressupõe uma atualidade, e nela tem suas raízes. Por exemplo, se sou capaz de saber o que ainda não sei, é justamente porque já possuo algum conhecimento prévio; todo o conhecimento provém de um conhecimento preexistente. Acresce que a explicação definitiva das coisas, para Aristóteles, reside no fim para que tendem. Ora, o ato é o fim para que tende a potência, e não vice-versa. Os animais não vêem para ter a faculdade da visão, mas têm essa faculdade para ver [1].

A maior prova da prioridade do ato é, porém, a seguinte [2]: — O eterno é anterior em natureza ao perecível, e nada é eterno em virtude da potência. Com efeito, o que tem a potencialidade de ser também tem a potencialidade de não ser, ao passo que o eterno é aquilo que, por sua própria natureza, não pode deixar de ser. Em certo sentido, portanto, todos os sêres primordiais do universo estão isentos de potencialidade. Deus é atual na mais plena acepção da palavra, visto que é sempre aquilo que é em qualquer ocasião e não tem nenhum elemento de potencialidade não realizada. A forma também é perfeitamente atual. Nenhuma forma específica jamais começa a ser ou deixa de ser; apenas vem a atualizar-se em novos indivíduos. A própria matéria, se bem que de um ponto de vista seja pura potencialidade, está isenta do tipo de potencialidade que atinge mais fundo, a potencialidade de não ser; a matéria é eterna. E, como já vimos, tôdas as coisas individuais do mundo podem ser hierarquizadas de acôrdo com o grau em que se acham contaminadas pela potencialidade. Os corpos celestes são (abaixo de Deus e das inteligências) os menos contaminados; não têm nenhuma potencialidade de virem a ser ou de perecerem, de mudarem de tamanho ou de qualidade, mas apenas a que diz respeito ao movimento local. E mesmo essa não é uma potencialidade de mover-se ou de permanecer imóvel. Por sua natureza, estão necessàriamente sempre em movimento e a única potencialidade, no seu caso, é a de poder realizar êsse movimento de A para B, de B para C ou de C para A. Tôdas as coisas sublunares estão sujeitas a tôdas as quatro espécies de potencialidade; mesmo entre elas, porém, há

1 1049b 4 — 1050b 2.
2 1050b 6 — 1051a 2.

algo que é puramente atual, a saber: as *infimae species*, que são eternas em virtude da sucessão ininterrupta das gerações.

Finalmente, a doutrina de Aristóteles sôbre a prioridade do ato o leva a negar a existência de qualquer princípio do mal no mundo [1]. O que existe em potência é tão superior à má atualidade quanto inferior à boa. Se o que é eterno não pode possuir nenhum elemento de potencialidade, não pode, *a fortiori*, possuir nenhum elemento de mal. "Não há mal fora das coisas particulares." Em outras palavras: o mal não é uma característica necessária do universo, mas um produto derivado do processo universal, algo que se manifesta fortuitamente em meio ao afã das coisas individuais para atingirem a perfeição de que são capazes e aproximarem-se assim, tanto quanto isso lhes é dado, da vida divina, "tornarem-se imortais na medida do possível" [2]. O fato de fracassarem muitíssimas vêzes nesse intento deve-se à matéria ou necessidade, que, todavia, não é um princípio de mal, mas um princípio indiferente ao bem e ao mal. E para Aristóteles o processo universal é bàsicamente um esfôrço para alcançar a forma ou o bem, a tal ponto que às vêzes descreve a própria matéria como a esforçar-se nesse sentido [3].

A TEOLOGIA DE ARISTÓTELES

O Livro XII é considerado com razão como a pedra de remate da *Metafísica*. Aristóteles deu o nome de "Teologia" à mais alta das ciências, à ciência daquela espécie de ser que reúne em si a existência substancial, auto-suficiente, com a isenção de tôda mudança [4]; e é nesse livro que encontramos o seu único ensaio sistemático de Teologia. Em outras obras do nosso autor existem passagens que lançam uma luz valiosa sôbre as suas idéias teológicas [5]; e outras em que visìvelmente procura acomodar-se às idéias de sua época [6]. Em seus primeiros escritos parece ter apresentado "provas da existência de Deus" bem diferentes da que vamos encontrar no Livro XII. Diz-se que no diálogo *Da Filosofia* havia dado o que se pode chamar uma antecipação do argumento ontológico; "onde existe um melhor", raciocinava êle, "existe um sumamente bom; ora, entre as coisas existentes uma é melhor do que a outra; por conse-

1 1051a 4-21.
2 *Ética Nicomaquéia*, 1177b 33.
3 *Física*, 192a 16-23.
4 VI, 1026a 10-19; XI, 1064a 33 — 1064b 3.
5 Cf., principalmente, o Livro III de *Da Alma*.
6 Estas podem muitas vêzes ser reconhecidas por uma referência a "deuses" no plural. Cf. *Ética Nicomaquéia*, 1099b 11, 1162a 5, 1179a 25.

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS
BIBLIOTECA

guinte, existe uma sumamente boa, que deve ser a divina [1]". E tampouco deixou de usar o argumento teleológico. No mesmo diálogo, pintava uma raça de homens a contemplar pela primeira vez a beleza da terra e do mar, a majestade do céu estrelado, chegando à conclusão de que essas obras grandiosas procedem dos deuses [2]. Os sonhos, os presságios [3] e o instinto animal [4] também foram aduzidos por êle como provas da existência de sêres divinos. Mas nas obras que chegaram até nós e que exprimem suas opiniões mais amadurecidas, a adaptação é em geral atribuída à teleologia inconsciente da natureza e não à realização de um plano divino.

Em XII [5], porém, vemo-lo argumentar em favor da existência de um Deus tão distante das idéias religiosas do povo que não é possível suspeitar de qualquer intuito de acomodação à inteligência ou aos preconceitos do seu auditório; e argumentar partindo de princípios básicos da sua metafísica. O argumento, que é uma forma do argumento cosmológico, pode ser exposto como segue: As substâncias são as primeiras dentre as coisas existentes [6]. Logo, se tôdas as substâncias fôssem perecíveis, tôdas as coisas também o seriam. Mas há duas coisas que são imperecíveis, a mudança e o tempo. O tempo não pode ter-se gerado nem pode cessar de ser, pois isso significaria que houve um tempo antes de existir o tempo ou que haverá um tempo depois que o tempo houver cessado. Por outro lado, a mudança deve ser igualmente contínua com o tempo, já que êste é, senão a própria mudança, pelo menos um concomitante seu [7]. Ora, a única mudança contínua é a mudança de lugar [8], e a única mudança contínua de lugar é o movimento circular [9]. Deve haver, por conseguinte, um movimento circular eterno [10].

Para produzir um movimento eterno, deve haver (1) uma substância eterna. Até aqui, as Formas platônicas bastariam. Mas (2) essa substância eterna deve ser capaz de causar o movimento, o que não ocorre com as Formas [11]. (3) Não só ela deve ter êsse poder, mas exercê-lo. (4) Sua essência deve consistir, não no poder, mas na atividade, pois de outro modo seria possível que não exercesse êsse

1 Fragm. 1476b 22-24.
2 Fragm. 1476a 34 — 1476b 11. Cf. 1476a 11-32.
3 Fragm. 1475b 36 — 1476a 9.
4 Cícero, *De natura deorum*, II, 49, 125.
5 Caps. 6, 7.
6 1069a 19-26, cf. VII, 1.
7 A saber, o "número do movimento" (*Física*, 219b 1 etc.)
8 *Física*, 261a 31 — 261b 26.
9 261b 27 — 263a 3; 264a 7 — 265a 12.
10 *Met.*, Livro XII, 1071b 4-11.
11 Cf. I, 991a 8-11, 991b 3-9, 992a 29-32; VII, 1033b 26 — 1034a 5.

poder e a mudança não seria eterna, isto é, não duraria *necessàriamente* por todo o sempre. (5) Uma tal substância deve ser imaterial, uma vez que só pode ser eterna [1].

Esta conclusão é confirmada pela experiência [2], que nos põe diante dos olhos uma coisa a mover-se com incessante movimento circular, a saber: o céu estrelado. Ora, aquilo que move e é movido representa um têrmo médio que não nos pode satisfazer; deve haver algum ser que se mova sem ser movido [3]. E êsse ser que a experiência nos aponta é certamente o ser eterno, substancial, puramente atual, cuja existência já foi provada.

Pois bem: é possível que alguma coisa seja causa de movimento sem ser movida? A causação física do movimento implica o contato mútuo do motor e do movido, e, por conseguinte, uma reação dêste sôbre aquêle [4]. O motor que não é movido deve, pois, causar o movimento de uma maneira não física, por ser um objeto de desejo. Há uma passagem em que a causação do movimento pelo primeiro motor é considerada como tendo um caráter quase físico; diz-se ali que o primeiro motor não apenas atua diretamente sôbre a esfera exterior do universo e só indiretamente sôbre as esferas interiores, mas está *fora do universo* [5]; essa é, contudo, uma expressão inconsiderada sôbre a qual não se deve insistir. A opinião genuína de Aristóteles é a de que o primeiro motor não se encontra no espaço [6].

Tem havido muita controvérsia sôbre a questão de saber se Deus é para Aristóteles apenas a causa final ou também a causa eficiente da mudança. A resposta é que Deus é a causa eficiente pelo fato de ser a causa final, mas de nenhum outro modo. No entanto, não é a causa final no sentido de ser algo que nunca é, mas está sempre para ser. É um ser dotado de vida eterna, cuja influência irradia através do universo, de tal modo que tudo que acontece — pelo menos se não levarmos em conta os reinos obscuros do acaso e do livre-arbítrio — depende d'Êle. Deus move diretamente o "primeiro céu", isto é, causa a rotação diária das estrêlas em volta da Terra. Como Êle move pelo fato de inspirar amor e desejo, isto parece implicar que o "primeiro céu" possui uma alma. E isto é confirmado por declarações, encontradas alhures, de que os corpos

1 XII, 1071b 12-22.
2 1072a 22.
3 Cf. *Física*, 257a 31 — 257b 13.
4 *Ibid.*, 203a 3-7.
5 *Ibid.*, 267b 6-9.
6 *Do Céu*, 279a 18.

celestes são sêres vivos [1]. Os movimentos do Sol, da Lua e dos planêtas são explicados pela hipótese de um "ninho" de esferas concêntricas, cada uma delas com os pólos fixados na carcaça da esfera que lhe é imediatamente exterior. Dêsse modo cada esfera comunica o seu movimento próprio à que lhe fica imediatamente por dentro, e o primeiro motor, ao mover a esfera mais exterior, move tôdas as outras. Faz com que o Sol execute uma rotação completa ao redor da Terra em vinte e quatro horas, produzindo assim o ritmo do dia e da noite, com tôdas as suas decorrências para a vida terrena. Mas o ritmo das estações, com as conseqüentes épocas de semeadura, de colheita e de reprodução dos animais, é mais importante para a economia terrestre, e deve-se ao movimento *anual* do Sol sôbre a eclíptica; a geração, num lugar determinado, tende a ocorrer quando o Sol se está aproximando dessa parte da Terra, e a destruição quando êle se está afastando [2]. E êsse movimento, como todos os movimentos *especiais* do Sol, da Lua e dos planêtas, deve-se às "inteligências". Estas também movem "como fins" [3], isto é, por serem desejadas e amadas. Sua relação para com o primeiro motor não é especificada, mas, como êste é o governante único do universo [4], aquêle de que "dependem o céu e a natureza tôda" [5], devemos crer que move as inteligências como objeto de seu desejo e amor. Os detalhes do sistema ficam um tanto obscuros, mas é de supor que cada esfera celeste deva ser considerada como uma unidade formada de alma e corpo, a qual deseja e ama a sua correspondente "inteligência".

De que maneira o amor e o desejo produzem os movimentos físicos que cumpre explicar? A teoria é que cada uma dessas esferas deseja uma vida tão semelhante quanto possível à de seu princípio motor. A vida dêsse princípio é uma vida espiritual contínua e imutável. As esferas não podem reproduzi-la, mas realizam a possibilidade imediata executando o único movimento físico perfeitamente contínuo, a saber: o movimento circular [6]. O movimento retilíneo ficava excluído para Aristóteles pelo fato de que, para ser contínuo, exige um espaço infinito, em que êle não acreditava [7].

Podemos voltar-nos agora para a concepção aristotélica do primeiro motor em si. Sendo a atividade física excluída pela sua natureza imaterial, êle não lhe atribui outra atividade senão a mental, e apenas aquela espécie de atividade mental que nada deve ao corpo, isto é, o conhecimento; e mais ainda, apenas aquela espécie de conhecimento que não envolve processo algum, mas é direta e intuitiva. O primeiro motor não é sòmente forma e ato, mas vida e intelecto, e a palavra Deus, que não havia aparecido até agora, começa a ser-lhe aplicada [1].

1 *Ibid.*, 285a 29, 292a 20, 292b 1.
2 *Da Geração e Corrupção*, 336a 32, 336b 6.
3 *Met.* XII, 1074a 23.
4 1076a 4.
5 1072b 13.
6 *Física*, 265b 1.
7 265a 17.

Ora, o conhecimento, quando não depende, como no homem, dos sentidos e da imaginação, deve ser o conhecimento do sumamente bom; e o sumamente bom é Deus. O objeto de seu conhecimento é, por conseguinte, Êle próprio. "E o pensamento aplica-se a si mesmo porque compartilha a natureza do seu objeto, tornando-se êle próprio objeto de pensamento ao entrar em contato com os seus objetos e ao refletir sôbre êles, de modo que o mesmo são o pensamento e o seu objeto." [2] Em outras palavras: na intuição o pensamento está, por assim dizer, em contato direto com o seu objeto; não conhece, então, uma coisa por meio de outra como têrmo médio. Assim como na sensação a forma sensível é transportada para a mente, deixando atrás de si a matéria [3], também no conhecimento há um transporte da forma inteligível. E o caráter da mente consiste em não possuir nenhum caráter próprio, mas caracterizar-se inteiramente pelo que de momento conhece; se tivesse um caráter próprio, êste seria um empecilho à perfeita reprodução do objeto no intelecto cognoscente, assim como um espelho que tem côr própria reproduz menos perfeitamente a côr do objeto refletido [4]. E assim, no ato de conhecimento o intelecto e o seu objeto têm idêntico caráter, e conhecer um objeto é conhecer nosso próprio intelecto tal como é no momento em que conhece o objeto.

Esta explicação da autoconsciência visa antes de mais nada a explicar a autoconsciência que acompanha o conhecimento de um objeto. É no conhecer e pelo conhecer uma outra coisa que o intelecto se torna objeto do intelecto. Não devemos supor que o que êle conhece primàriamente seja êle próprio, pois, se assim fôsse, o que se oferece como uma explicação do fato de o intelecto se tornar o seu próprio objeto se converteria numa petição de princípio. Mas o que Aristóteles atribui a Deus é o conhecimento que tem *apenas* a si mesmo por objeto. Tentou-se dar uma feição mais tolerável à concepção aristotélica do conhecimento divino mostrando-o como um conhecimento que seria diretamente de si mesmo e indireta-

1 *Met.* XII, 1072b 25.
2 *Ibid.*, 20.
3 *Da Alma*, 424a 18.
4 *Ibid.*, 429a 13-22.

mente do mundo, ao inverso do conhecimento ordinário. *Nec tamen sequitur,* diz S. Tomás, *quod omnia alia a se ei sint ignota; nam intelligendo se intelligit omnia alia* [1]. Muitos outros escolásticos expressam a mesma opinião, e Brentano a corrobora chamando a atenção para uma passagem [2] em que Aristóteles diz que o conhecimento dos correlativos é o mesmo. Tôdas as coisas outras que não Deus devem a Êle inteiramente o seu ser, de modo que o autoconhecimento divino deve ser ao mesmo tempo um conhecimento de tôdas as outras coisas. É esta uma linha de pensamento possível e fecunda, mas não é a adotada por Aristóteles. Para êste, a possibilidade de conhecer Deus a Si mesmo e a de conhecer outras coisas excluem-se uma à outra [3], e ao afirmar a primeira alternativa êle nega implìcitamente a segunda. E, em verdade, nega expressamente uma boa parte das decorrências da segunda, negando a Deus todo conhecimento do mal e tôda transição de um objeto de pensamento para outro [4]. O desejo de excluir da vida divina tôda relação com o mal e tôda "sombra de devir" vem resultar no ideal impossível e estéril de um conhecimento sem outro objeto que não seja êle próprio.

A concepção de Deus apresentada no Livro XII é certamente insatisfatória. Deus, tal como o concebe Aristóteles, possui um conhecimento que não é conhecimento do universo, e uma influência sôbre o universo que não decorre do Seu conhecimento — uma influência a que mal se pode dar o nome de atividade, visto ser a espécie de influência que uma pessoa pode exercer inconscientemente sôbre outra, e que mesmo uma estátua ou um quadro podem exercer sôbre o seu admirador. Não admira que os comentadores tenham dificuldade em acreditar que êsse seja o pensamento real de Aristóteles e procurem interpretar de maneira diferente o que êle diz. O próprio Alexandre procurou descobrir no seu mestre alguma admissão da divina providência, e a maioria dos aristotélicos antigos adotaram a mesma atitude. E mesmo Averroés, conquanto negasse a Deus tôda a atividade criadora e todo livre-arbítrio, atribuía-Lhe o conhecimento das leis gerais do universo — e julgava seguir com isso a doutrina de Aristóteles. S. Tomás e Duns Scotus expressaram-se com cautela, mas tendiam a interpretar o Deus de Aristóteles num sentido teísta. Nossa própria época assistiu a uma longa controvérsia entre Brentano e Zeller, o primeiro dos quais

1 *In Met.*, lib. XII, lect. XI.
2 *Tópicos*, 105b 31-34.
3 XII, 1074b 22.
4 *Ibid*, 25, 32, 26.

sustentava e o segundo negava a interpretação teísta. É preciso reconhecer que a tentativa de Brentano foi um fracasso [1]; Aristóteles não tem nenhuma teoria quer da criação divina, quer da divina providência. Mas nêle se encontram traços de um modo de pensar menos árido do que, segundo vimos, é a sua teoria deliberada.

Que a atividade divina é uma atividade cognitiva e nada mais, não constitui apenas a teoria do Livro XII: parece ser parte permanente do pensamento aristotélico e é expressa com igual clareza alhures [2]. Por outro lado, ao criticar Empédocles por ter excluído do conhecimento divino uma porção da realidade, êle critica implìcitamente a sua própria limitação do conhecimento divino ao autoconhecimento [3]. Ao considerar a natureza de Deus, Aristóteles sente que atribuir-Lhe qualquer interêsse prático pelo mundo seria subestimar a Sua perfeição; mas quando considera o mundo, tende a pensar em Deus de um modo que O coloca em relação mais estreita com aquêle.

Se perguntarmos se Aristóteles pensa em Deus como criador do mundo, a resposta não pode deixar de ser negativa. Para êle, a matéria é ingênita, eterna; argumenta expressamente contra uma criação do mundo [4]. Isso não excluiria necessàriamente a opinião de que a matéria seja por tôda a eternidade mantida em existência por Deus, mas em Aristóteles não se encontra nenhum traço dessa doutrina. Por outro lado, as inteligências parecem ser sêres incriados, dotados de existência independente. E a tentativa de Brentano, no sentido de mostrar que a razão de cada ser humano individual é criada por Deus ao nascer o indivíduo, vai chocar-se de encontro a passagens em que a preexistência eterna da razão é claramente afirmada [5].

Há uma passagem do Livro XII em que Aristóteles, à primeira vista, parece sugerir que Deus existe não só transcendentemente, mas também imanentemente no mundo. "Devemos examinar como a natureza do todo encerra o bem e o supremo bem — se como algo separado que existe por si mesmo ou como a ordem das partes.

1 Essa tentativa é examinada em detalhe por K. Elser em *Die Lehre des A. über das Wirken Gottes*, Münster, 1893. Eu mesmo passei em revista os pontos centrais da argumentação de Brentano em *Mind*, XXIII, 289-291.
2 *Do Céu*, 292a 22, 292b 4; *Ética Nicomaquéia*, 1158b 35, 1159a 4, 1178b 10; *Política*, 1325b 28. A πρᾶξις é atribuída a Deus em *Ét. Nic.*, 1154a 25, *Pol.*, 1325b 30, mas num sentido mais amplo, em que θεωρία é uma espécie de πρᾶξις (1325b 20).
3 *Met.*, Livro III, 1000b 3; *Da Alma*, 410b 4.
4 *Do Céu*, 301b 31, 279b 12 e segs.
5 Notadamente *Da Alma*, 430a 23.

Provàvelmente de ambas as maneiras, como um exército. Com efeito, o bem de um exército reside tanto na sua ordem como no seu comandante, e mais neste que naquela, pois o comandante não existe em função da ordem, mas a ordem em função dêle [1]." Mas, embora Aristóteles diga que o bem existe tanto na qualidade de um espírito transcendente como na de uma ordem imanente, não diz que *Deus* exista dessas duas maneiras. Para êle, no Livro XII, Deus é essencialmente a primeira causa; e, em vista de sua muitas vêzes reiterada doutrina da prioridade da substância, a causa deve ser para êle a substância e não uma abstração tal como a ordem. Não obstante, fala da ordem como sendo devida a Deus, de modo que se pode dizer sem êrro que Deus atua no mundo, e nesse sentido é imanente.

Uma das feições mais salientes da teoria aristotélica do universo é a sua teleologia radical. Pondo-se de parte alguns desvios e coincidências ocasionais, tudo que existe ou acontece tem algum fim em mira. Não se percebe, porém, com muita clareza a interpretação que cumpre dar a êsse ponto de vista. Entenderá êle (1) que a estrutura e a história do universo são a realização de um plano divino? Ou (2) que se devem à atuação consciente de sêres individuais visando determinados fins? Ou (3) que a natureza é animada por um esfôrço inconsciente para atingir tais e tais fins? (1) A primeira alternativa não se coaduna com a teoria do Livro XII, segundo a qual a única atividade divina é o autoconhecimento. Mesmo no Livro XII, porém, deparamos com indícios de um modo de pensar diferente. Quando Deus é comparado ao comandante de um exército, a quem se deve a ordem que reina nesse exército, ou ao governante de um povo, ou ainda quando o universo é comparado a uma casa em que todos os membros, do mais alto ao mais baixo, têm funções definidas a desempenhar [2], é difícil furtar-nos à suposição de que Aristóteles encara o seu Deus como controlando, pela Sua vontade, as linhas mestras do desenvolvimento da história do mundo. E não falta em outras passagens uma linguagem análoga a esta. Alexandre atribuía a Aristóteles uma crença na atividade providencial quanto à conservação das espécies. Esta interpretação baseia-se numa passagem [3] em que Aristóteles diz que, para os sêres que devido à sua distância do primeiro princípio são incapazes de existência permanente (isto é, para os homens, os animais e as plantas, em contraste com as estrêlas), Deus

1 1075a 11-15.
2 1075a 15, 1076a 4, 1075a 19.
3 *Da Geração e Corrupção*, 336b 31.

proveu um sucedâneo com a continuidade da geração. E, do mesmo modo, o elogio a Anaxágoras [1] por ter introduzido a razão como causa da ordem no mundo implica em atribuir a Deus a organização geral do universo; e o mesmo efeito têm certas frases como "Deus e a natureza nada fazem em vão [2]." Mas é significativo observar quão poucos vestígios ficaram dêsse modo de pensar, se fizermos o desconto de passagens em que Aristóteles está provàvelmente acomodando-se às opiniões comuns. Êle nunca usa a palavra "providência" de Deus, como haviam feito Sócrates e Platão [3]; não manifesta uma crença séria em recompensas e punições divinas; não se interessa absolutamente em justificar, como Platão, os processos usados por Deus aos olhos do homem [4].

(2) A segunda alternativa parece ser eliminada pelo fato de que a teleologia na natureza se opõe decididamente à atuação do pensamento [5]. Tudo bem examinado, diríamos que o ponto de vista (3) é o que prevalece no pensamento de Aristóteles. Em confronto com uma passagem onde declara que Deus e a natureza nada fazem em vão, são numerosas aquelas em que diz que a natureza não faz nada em vão. A idéia de uma teleologia inconsciente é, por certo, insatisfatória. Se devemos encarar a ação não apenas como produzindo um resultado, mas como visando a sua produção, é preciso que o agente nos apareça quer como imaginando o resultado e visando produzi-lo, quer como o instrumento de alguma outra inteligência que realize através dêle os seus desígnios conscientes. A teleologia inconsciente implica um propósito que não é o propósito de mente alguma e, por conseguinte, não é em absoluto um propósito. Mas a linguagem de Aristóteles sugere que êle (como muitos pensadores modernos) não sentia essa dificuldade e, pela maior parte, se contentava em trabalhar com a idéia de um propósito inconsciente na própria natureza.

1 Livro I, 984b 15.
2 *Do Céu*, 271a 33.
3 *Xenofonte, Memorabilia*, I, 4, 6 etc.; Platão, *Timeu*, 30 c, 44 c.
4 Sua solução do problema do mal reside numa referência a τὸ κακοποιόν inerente à matéria (*Física*, 192a 15). Não que a matéria tenha qualquer predisposição para o mal; mas, pelo fato de levar em si a potência de contrários, é uma potencialidade de mal como de bem.
5 *Física*, 199b 26.

625 300 K+

LIVRO I

1

980 a Todos os homens, por natureza, desejam conhecer. Sinal disso é o prazer que nos proporcionam os nossos sentidos; pois, ainda que não levemos em conta a sua utilidade, são estimados por si mesmos; e, acima de todos os outros, o sentido da 25 visão. Com efeito, não só com o intento de agir, mas até quando não nos propomos fazer nada, pode-se dizer que preferimos ver a tudo mais. O motivo disto é que, entre todos os sentidos, é a visão que põe em evidência e nos leva a conhecer maior número de diferenças entre as coisas.

Os animais são naturalmente dotados da faculdade de sentir, e em alguns dêles a sensação gera a memória, ao passo que 980 b em outros isso não acontece. Em conseqüência, os primeiros são mais inteligentes e mais aptos para aprender do que aquêles que não possuem memória; os que não têm a capacidade de ouvir sons são inteligentes, embora não possam ser ensinados: sirva de exemplo a abelha e qualquer outra raça de animais que se assemelhe a ela; e os que, além da memória, também possuem êsse sentido da audição, podem ser ensinados.

25 Os outros animais vivem de aparências e reminiscências, carecendo quase completamente de experiência concatenada; mas a raça humana vive também pela arte e pelo raciocínio. Nos homens, a memória gera a experiência, pois as diversas recor- 981 a dações da mesma coisa acabam por produzir a capacidade de

NOTA: Os números acompanhados de letras são indicações aproximadas das páginas e colunas do texto grego da edição clássica das obras de Aristóteles pela Academia de Ciências de Berlim (1831); os números menores indicam as linhas no mesmo texto.

uma só experiência. E esta se parece muito com a ciência e a arte, mas na realidade a ciência e a arte nos chegam *através* da experiência; porque "a experiência fêz a arte", como diz Pólo, "e a inexperiência fêz o acaso [1]". Ora, a arte surge quando, de muitas noções fornecidas pela experiência, se produz em nós um juízo universal a respeito de uma classe de objetos. Porquanto formar o juízo de que tal remédio curou Cálias quando sofria de certa doença, e da mesma forma no caso de Sócrates e de muitos outros indivíduos, é questão de experiência; mas julgar que êsse remédio tem curado tôdas as pessoas de determinada constituição, definida como uma classe, quando padeciam de tal doença — p. ex., pessoas fleumáticas ou biliosas ardendo em febre — isso é questão de arte.

No que se relaciona com a ação, a experiência não parece ser em nada inferior à arte, e os homens experimentados têm até melhor êxito do que aquêles que possuem a teoria sem ex- 15 periência. (A razão disto é que a experiência é conhecimento do particular e a arte, do universal; ora, tôdas as ações e produções visam sempre o caso particular; pois o médico não cura *o homem*, salvo por uma decorrência acidental, mas a Cálias, a Sócrates ou a algum outro que tenha um nome individual 20 como êstes e que, acidentalmente, seja um homem. Se, por conseguinte, alguém possui a teoria sem a experiência e reconhece o universal sem, no entanto, conhecer o indivíduo que nêle se inclui, êsse alguém muitas vêzes falhará no tratamento, já que é o indivíduo que cumpre curar.) Apesar disso, pensamos que 25 o *conhecimento* e a *compreensão* pertencem antes à arte do que à experiência, e julgamos os teóricos mais sábios do que os empíricos (de onde se conclui que em todos os homens a Sabedoria depende, antes de mais nada, do conhecimento); e isso porque os primeiros conhecem a causa, e os segundos, não. 30 Com efeito, os empíricos sabem que a coisa é assim, mas ignoram o porquê, enquanto os outros conhecem o porquê e a causa. Pelo mesmo motivo temos maior estima pelos mestres de qualquer arte do que pelos obreiros e os consideramos mais sábios e mais conhecedores, no verdadeiro sentido da palavra, 981 b do que êstes últimos, porque conhecem as causas do que se faz (os obreiros são comparados a certas coisas inanimadas que efetivamente trabalham, mas sem saber o que fazem, como o fogo queima; mas, enquanto as coisas inanimadas realizam as suas funções por uma tendência natural, os obreiros as desempe-

1 Cf. Platão, *Górgias*, 448, 462.

nham em virtude do hábito); e assim, nós os julgamos mais sábios não por terem a capacidade de agir, mas por possuírem a teoria e conhecerem as causas. E, em geral, é indício do homem que sabe e do que não sabe a aptidão do primeiro para ensinar, e daí julgarmos que a arte é um conhecimento mais genuíno do que a experiência, pois são os teóricos, e não os empíricos, que podem ensinar.

Por outro lado, não identificamos nenhum dos sentidos com a Sabedoria, se bem que êles nos proporcionem o conhecimento mais fidedigno do particular. Não nos dizem, contudo, o porquê de coisa alguma — p. ex., por que o fogo é quente; só nos dizem que o fogo é quente.

É natural, pois, que o primeiro inventor de qualquer arte que fôsse além das sensações comuns da humanidade se tornasse alvo da admiração dos homens, não só pela utilidade que tinham as invenções, mas por ser reputado sábio e superior aos demais. À medida, porém, que foram sendo inventadas novas artes, algumas das quais tinham em mira as necessidades da vida e outras a recreação, é natural que os inventores das segundas sempre fôssem considerados mais sábios que os das primeiras, porque os seus ramos de conhecimento não visavam à utilidade. Daí resulta que, uma vez estabelecidas tôdas essas invenções, foram descobertas as ciências que não têm por objeto nem o prazer, nem a utilidade; e isso aconteceu primeiro naqueles lugares em que os homens começaram a desfrutar de lazeres. Eis aí por que as artes matemáticas foram criadas no Egito, onde o lazer era permitido à casta sacerdotal.

Na *Ética* [1] apontamos a diferença entre a arte e a ciência, por um lado, e as demais faculdades congêneres pelo outro; mas o objeto da presente discussão é mostrar que todos os homens entendem por Sabedoria a ciência das primeiras causas e dos princípios das coisas; de modo que, como já dissemos, o homem que possui experiência é considerado mais sábio do que os possuidores de qualquer percepção sensorial, o artista mais sábio do que os homens de experiência, e o mestre de ofício mais do que o operário; e julgamos que os conhecimentos teóricos participam mais que os produtivos da natureza da Sabedoria. É evidente, pois, ser esta o conhecimento de certos princípios e causas.

1 1139, 14 — 1141b, 8.

2

Como é êsse o conhecimento que buscamos, devemos indagar de que espécie são as causas e princípios cujo conhecimento constitui a Sabedoria. Talvez a resposta se torne mais evidente se examinarmos as opiniões que correm a respeito do homem sábio. Suponhamos, para começar, que êle conhece tôdas as coisas na medida do possível, embora não tenha ciência de cada uma delas em particular; e, segundo, que é capaz de aprender coisas difíceis e pouco acessíveis ao homem comum (a percepção dos sentidos é comum a todos e, por conseguinte, fácil, não constituindo marca de Sabedoria); a seguir, que em todos os ramos da ciência é mais sábio quem possui conhecimentos mais exatos e se mostra mais capaz de ensinar as causas; e também que, das ciências, a que se apresenta como desejável por si mesma e por amor ao conhecimento participa mais da natureza da Sabedoria do que aquela que é ambicionada por causa de seus resultados, e a ciência superior é mais filosófica do que a subsidiária; pois ao sábio não convém subordinar-se, mas subordinar, nem deve ser êle o que obedeça, mas ao menos sábio é que compete obedecer-lhe.

Tais e tantas são, por conseguinte, as opiniões que temos acêrca da Sabedoria e dos sábios. Ora, destas características a de conhecer tôdas as coisas deve pertencer àquele que no mais alto grau possui o conhecimento universal; pois, em certo sentido, êsse conhece todos os casos particulares que se incluem no universal. E essas coisas, as universais, são em suma as mais difíceis de conhecer, por mais longe se encontrarem dos sentidos. E as mais exatas de tôdas as ciências são as que tratam dos primeiros princípios, porquanto as que envolvem menor número de princípios são mais exatas do que as que requerem princípios adicionais: p. ex., a Aritmética é mais exata do que a Geometria. Mas a ciência que investiga as causas é também *instrutiva* em grau superior, pois as pessoas que nos instruem são aquelas que mostram as causas de cada coisa. E a compreensão e o conhecimento buscados por si mesmos são mais comumente encontrados no conhecimento daquilo que é mais cognoscível (pois quem almeja conhecer por amor ao conhecimento escolherá de preferência o conhecimento mais autêntico, e êsse é o conhecimento das coisas mais cognoscíveis); ora, os primeiros princípios e as causas são os mais cognoscíveis, porquanto é em razão dêles e por meio dêles que tôdas as outras coisas se tornam conhecidas, e não êles por meio do que lhes está subordinado. E a ciência que mais autoridade possui e

que a tôdas as outras subordina é à que sabe com que fim cada coisa deve ser feita — fim êsse que é o bem da respectiva coisa e, de modo geral, o bem supremo da natureza como um todo. Julgado, pois, por todos os critérios que mencionamos, o nome em aprêço cabe à mesma ciência: deve ela ser uma ciência que investigue os primeiros princípios e causas; pois o bem, isto é, a finalidade, é uma das causas.

Que a Filosofia não é uma ciência prática, vê-se claramente pela própria história dos primeiros filósofos. Com efeito, foi pela admiração que os homens começaram a filosofar tanto no princípio como agora; perplexos, de início, ante as dificuldades mais óbvias, avançaram pouco a pouco e enunciaram problemas a respeito das maiores, como os fenômenos da Lua, do Sol e das estrêlas, assim como a gênese do universo. E o homem que é tomado de perplexidade e admiração julga-se ignorante (por isso o amigo dos mitos é, em certo sentido, um filósofo, pois também o mito é tecido de maravilhas); portanto, como filosofavam para fugir à ignorância, é evidente que buscavam a ciência a fim de saber, e não com uma finalidade utilitária. E isto é confirmado pelos fatos, já que foi depois de atendidas quase tôdas as necessidades da vida e asseguradas as coisas que contribuem para o confôrto e a recreação, que se começou a procurar êsse conhecimento. Está claro, pois, que nós não o buscamos com a mira posta em qualquer outra vantagem; mas, assim como declaramos livre o homem que existe para si mesmo e não para um outro, assim também cultivamos esta ciência como a única livre, pois só ela tem em si mesma o seu próprio fim.

Por isso, haveria talvez razão para considerar a sua posse como estando além dos podêres humanos. Com efeito, a natureza humana é servil sob muitos aspectos, de modo que, segundo Simônides, "só Deus pode ter semelhante privilégio", não ficando bem ao homem cobiçar uma ciência desproporcionada às suas fôrças. Se há, portanto, algo de verdade no que dizem os poetas e a inveja é natural aos deuses, êste seria bem o caso de nos invejarem, e todos os que se distinguissem neste gênero de conhecimento seriam infortunados. Mas a natureza divina não pode ser invejosa (e quem não conhece o provérbio: "muita mentira dizem os poetas"?), nem se pode admitir que haja ciência mais nobre. Pois a mais divina das ciências é também a mais nobre; e esta, ela só, é de duas maneiras a mais divina. Com efeito, a ciência que mais conviria a Deus possuir é uma ciência divina, e também o é aquela que trata de coisas divinas; ora, só esta ciência tem ambas as qualidades requeridas, pois (1) dizemos que Deus é uma das causas de tôdas as coisas, um dos primeiros princípios; e (2) uma tal ciência, só Deus a pode possuir, ou Deus mais do que qualquer outro. As outras ciências, em verdade, são mais necessárias do que esta, porém nenhuma é melhor.

No entanto, a sua posse deve, em certo sentido, resultar em algo que é o oposto da disposição em que nos encontrávamos ao iniciar essas indagações. Todos os homens, dizíamos, começam por se admirar de que as coisas sejam tais como são, assim como se admiram dos títeres que se movem por si mesmos, dos solstícios, ou da incomensurabilidade da diagonal de um quadrado com o seu lado; pois a todos aquêles que ainda não encontraram a razão disso parece maravilhoso que alguma coisa não seja comensurável nem mesmo com a menor das medidas. Mas devemos terminar no estado contrário e melhor, segundo o provérbio, como nestes exemplos, quando os homens são instruídos das causas; pois nada causaria maior surprêsa a um geômetra do que ver a diagonal tornar-se comensurável.

Fica, assim, definida a natureza da ciência que buscamos, bem como a meta que deve propor-se a nossa investigação.

3

É evidente que devemos adquirir o conhecimento das causas originais (uma vez que só dizemos conhecer uma coisa quando conhecemos a sua primeira causa). Ora, nós falamos de causas em quatro sentidos: no primeiro nos referimos à substância, isto é, a essência (aqui, o "porquê" se reduz finalmente à definição, e o último "porquê" é uma causa e um princípio); no segundo é a matéria ou substrato; no terceiro é a origem da mudança, e no quarto, a causa contrária a esta, a finalidade e o bem (pois êste é a finalidade de tôda geração e de tôda mudança). Embora já tenhamos estudado suficientemente estas causas em nosso trabalho sôbre a Natureza [1], vamos recorrer agora àqueles que antes de nós se aplicaram à investigação do ser e filosofaram a respeito da realidade. Pois é evidente que também êles falam de certos princípios e causas; e assim, o exame de suas opiniões será proveitoso para a presente indagação, por isso que, ou havemos de descobrir nelas uma outra

1 *Física*, II, 3 e 7.

espécie de causa, ou ficará confirmada a exatidão daquelas que agora propomos.

Dos primeiros filósofos, a maioria considerou os princípios de natureza material como sendo os únicos princípios de tudo que existe. Aquilo de que são constituídas tôdas as coisas, o primeiro elemento de que nascem e o último em que se resolvem (persistindo a substância, mas mudando em suas determinações acidentais), a isso chamam êles o elemento e o princípio das coisas, julgando, por conseguinte, que nada é gerado ou destruído, já que essa espécie de entidade se conserva sempre, assim como não dizemos que Sócrates nasce quando se torna belo ou músico, ou que deixa de existir quando perde essas características, porque persiste o substrato em si, que é Sócrates. Da mesma forma, dizem êles que nenhuma outra coisa nasce ou deixa de existir, pois deve existir alguma entidade — uma ou mais de uma — das quais se originam tôdas as coisas, enquanto ela própria se conserva.

Nem todos êles concordam, porém, quanto ao número e à natureza dêsses princípios. Tales, o fundador dêste tipo de filosofia, diz que o princípio é a água (por êste motivo afirmou que a Terra repousa sôbre a água), sendo talvez levado a formar essa opinião por ter observado que o alimento de tôdas as coisas é úmido e que o próprio calor é gerado e alimentado pela umidade: ora, aquilo de que se originam tôdas as coisas é o princípio delas. Daí lhe veio esta opinião, e também de que as sementes de tôdas as coisas são naturalmente úmidas e de ter origem na água a natureza das coisas úmidas.

Pensam alguns que os próprios Antigos, que viveram muito antes das gerações de agora e foram os primeiros a discorrer sôbre os deuses, tinham uma concepção semelhante da natureza; pois êles faziam de Oceano e de Tétis os pais da criação e afirmavam que os deuses tomavam a água por testemunha de seus juramentos, chamando-lhe Estige. Com efeito, o mais antigo é o mais venerável, e o mais venerável é aquilo por que se jura. É duvidoso, talvez, que tal concepção da natureza seja primitiva e remota; mas, pelo menos, diz-se ter sido essa a doutrina de Tales sôbre a causa primeira. Quanto a Hípon, ninguém se lembraria de incluí-lo entre êsses pensadores, tão insignificante é o seu pensamento.

Anaxímenes e Diógenes dão prioridade ao ar sôbre a água como o mais primário e simples dos corpos, enquanto Hípaso de Metaponto e Heráclito de Éfeso propõem o fogo e Empédocles, os quatro elementos (acrescentando um quarto, a terra, aos que já foram mencionados); pois êstes, segundo êle, sempre persistem e não são gerados, salvo a geração que consiste em se tornarem mais ou menos pela agregação de vários num só e pela dissociação de um só em vários.

Anaxágoras de Clazomenas, que, embora mais velho do que Empédocles, lhe foi posterior na atividade filosófica, diz que os princípios são em número infinito; pois, no seu modo de pensar, quase tôdas as coisas que são compostas de partes semelhantes a elas próprias, como a água ou o fogo, são geradas e destruídas dessa maneira — isto é, apenas por agregação e dissociação — não o sendo em qualquer outro sentido e persistindo eternamente.

De tudo isto poderia concluir-se que a única causa é a chamada causa material; mas, à medida que os homens foram progredindo neste terreno, os próprios fatos lhes abriram o caminho, constrangendo-os a prosseguir na investigação. Se é verdade que toda geração e tôda destruição procede de um ou mais elementos, por que sucede assim e qual é a causa de tais acontecimentos? Pois é certo, pelo menos, que o próprio substrato não é a causa de sua mudança: p.ex., a madeira e o bronze não produzem as suas próprias alterações, e não é a madeira que fabrica a cama nem o bronze que faz a estátua, mas outra coisa tem de ser a causa dessa mutação. E buscar essa outra coisa é buscar a segunda causa, como diríamos nós — isto é, aquilo de que provém o início do movimento. Ora, aquêles que em primeiro lugar empreenderam esta espécie de pesquisa e que afirmavam a unidade do substrato não se perturbaram com isso; mas alguns, pelo menos, dos que mantêm essa unidade, como que vencidos na busca da causa primeira, sustentam que o Um e a Natureza como um todo é imutável não só no tocante à geração e à destruição (no que todos haviam concordado desde o começo), mas também com respeito a qualquer outra mudança; e esta doutrina lhes é peculiar. Dos que diziam uno o universo, nenhum conseguiu descobrir subseqüentemente uma causa desta espécie, com exceção, talvez, de Parmênides, e êsse mesmo só enquanto admite a existência não de uma única, mas, em certo sentido, de duas causas. Mas a dificuldade não é tão grande para os que admitem mais de um elemento, como o quente e o frio, ou o fogo e a terra; pois êles tratam o fogo como tendo uma natureza capaz de mover as coisas, e a água, a terra e o mais que se lhes assemelha como se tivessem a natureza contrária.

Uma vez passada a voga dêsses filósofos e de tais princípios, como êstes últimos se mostrassem insuficientes para gerar a natureza das coisas, mais uma vez foram os homens compelidos pela própria verdade, como dissemos, a buscar uma outra causa. Pois não é verossímil que o fogo, a terra ou qualquer elemento semelhante seja a razão de manifestar-se a bondade e a beleza tanto nas coisas que são como nas que vêm a ser, nem que êsses filósofos tenham feito tal suposição; e, por outro lado, não seria judicioso atribuir efeito de tal monta à espontaneidade e ao acaso. Por isso, quando surgiu um homem dizendo que a razão estava presente por igual nos animais e em tôda a Natureza, como causa da ordem e de todo arranjo harmonioso, pareceu êle o único sensato em meio às divagações de seus predecessores. Sabemos com certeza que Anaxágoras adotou êsse ponto de vista, que, no entanto, muitos dizem ter sido expressado antes dêle por Hermótimo de Clazomenas. Os que assim pensavam afirmaram a existência de um princípio das coisas que é ao mesmo tempo a causa da beleza e aquela espécie de causa de onde se origina o movimento.

4

Seria de suspeitar que Hesíodo tenha sido o primeiro a buscar algo dêsse gênero — êle ou algum outro que colocasse o Amor ou o Desejo como um princípio entre as coisas existentes, a exemplo de Parmênides; pois assim se expressa êste ao descrever a gênese do universo [1]:

Antes de todos os deuses criou ela o Amor.

E Hesíodo [2]:

Primeiro que tudo foi feito o Caos, e depois
A Terra de amplos seios...
E o Amor, supremo entre todos os deuses.

o que implica que entre os sêres existentes devia haver desde o começo uma causa motriz e ordenadora das coisas. Como dispor êsses pensadores segundo a ordem de prioridade, é questão

1 Fragm. 13.
2 *Teogonia*, 116-120.

que pedimos vênia para decidir mais tarde; mas, visto que os contrários das várias formas de bem eram percebidos como presentes na natureza — não só a ordem e o belo, mas também a desordem e o feio, e maior quantidade de males que de bens, de coisas ignóbeis que de coisas belas — outro filósofo introduziu a Amizade e a Discórdia, cada uma delas a causa de um dêsses conjuntos de qualidades. Pois, se seguirmos até as últimas conseqüências a opinião de Empédocles, interpretando-a de acôrdo com o seu espírito e não com a sua expressão balbuciante, veremos que a Amizade é a causa de tudo que é bom, e a Discórdia, de tudo que é mau. Portanto, se dissermos que Empédocles em certo sentido menciona e é o primeiro a mencionar o bem e o mal como princípios, não estaremos longe da verdade, uma vez que a causa de todos os bens é o próprio bem.

Estes filósofos, como dizemos, evidentemente chegaram a conceber, dentro dos limites indicados, duas das causas que distinguimos em nossa obra sôbre a Natureza [1] — a matéria e a origem do movimento. Fizeram-no de modo vago e obscuro, no entanto, como homens não exercitados que, nos combates, se jogam para todos os lados, vibrando, por vêzes, golpes de admirável eficácia; mas não combatem de acôrdo com os princípios da arte, como êsses filósofos que parecem não saber o que dizem, pois é evidente que êles não recorrem às causas que apontam, a não ser raramente. Anaxágoras, por exemplo, apela para a razão como um *deus ex machina* na criação do mundo, quando incapaz de indicar a causa necessária de algum acontecimento, mas nos outros casos prefere atribuí-los a tudo, menos à razão. Quanto a Empédocles, se bem que faça muito mais uso das causas, não o faz suficientemente, nem alcança a coerência nas suas exposições. Pelo menos, são numerosos os casos em que, para êle, a Amizade separa e a Discórdia congrega; pois, sempre que o universo é dissolvido em seus elementos pela segunda, o fogo se congrega num todo só, e o mesmo sucede aos outros elementos; mas sempre que, por influência da primeira, êles tornam a unir-se num só todo, as partes devem novamente separar-se de cada elemento.

Foi assim Empédocles, em contraste com os seus predecessores, o primeiro a introduzir a divisão desta causa, postulando não uma origem única do movimento, mas origens diferentes e contrárias. Também foi o primeiro a mencionar quatro elementos materiais; apesar disso, não faz uso dos quatro, mas

1 *Física*, II, 3, 7.

trata-os como sendo apenas dois: o fogo em si e os seus contrários — a terra, o ar e a água — como uma só coisa. Isto é o que se observa pelo estudo de seus versos.

Assim, pois, como dissemos, falou êste filósofo dos princípios e tal foi o número que lhes designou. Leucipo e seu adepto Demócrito afirmam que os elementos são o cheio e o vazio, dando a um o nome de ser e ao outro, o de não-ser: o cheio e o sólido correspondem ao ser e o vazio ao não-ser (por isso dizem que o ser não *é* mais do que o não-ser, porquanto o sólido não *é* mais do que o vazio); e dêstes princípios fazem as causas materiais de tudo que existe. E, assim como aquêles que consideram o substrato como uno fazem derivar tôdas as outras coisas das suas modificações, vendo no denso e no rarefeito as origens dessas modificações, também êstes filósofos dizem que as diferenças nos elementos são as causas de tôdas as outras qualidades. Essas diferenças, acrescentam êles, são três: forma, ordem e posição. Pois, no seu modo de ver, o real só se diferencia pelo "ritmo", pelo "contato mútuo" e pelo "girar sôbre si"; e, dêstes, o ritmo é a forma, o contato mútuo é a ordem, e o girar sôbre si é a posição; com efeito, A difere de N pela forma, AN de NA pela ordem, e Π de H pela posição. O problema do movimento — de onde e como vem êle encontrar-se nas coisas — êsses filósofos, como os outros, negligentemente puseram de parte.

E até aí, dizemos nós, parecem ter chegado as investigações dos primeiros filósofos no tocante às duas causas.

5

Simultâneamente com êstes filósofos, e antes dêles, os chamados Pitagóricos foram os primeiros que se aplicaram à Matemática, e não só fizeram progredir o seu estudo, mas também, adestrados como estavam nêle, julgaram que os seus princípios eram os princípios de tôdas as coisas. Como, de tais princípios, os números são por natureza os primeiros, e lhes parecia ver nos números muitas semelhanças com as coisas que são e vêm a ser — mais do que no fogo, na terra e na água (sendo tal ou qual modificação dos números a justiça, outra a alma e a razão, e outra ainda a oportunidade — e, anàlogamente, comportando quase tôdas as demais coisas uma expressão numérica); como, por outro lado, viam que as modificações e as razões da escala musical podiam ser expressas em números; e

como, em suma, tôdas as outras coisas pareciam ser modeladas em sua natureza integral pelos números, e os números se afiguravam ser as primeiras coisas na Natureza como um todo, 986 a supuseram êles que os elementos dos números fôssem os elementos de tôdas as coisas, e que o céu inteiro fôsse uma escala musical e um número. E, sempre que podiam mostrar uma correspondência das propriedades dos números e das escalas com os atributos, as partes e a disposição total dos céus, incluíram e ajustaram tais propriedades ao seu sistema, preenchendo sem hesitar as lacunas que se lhes deparavam, a fim de dar coerência à teoria. Por exemplo: como o número 10 é considerado perfeito e contendo em si a natureza de todos os números, dizem êles que os corpos que se movem através dos céus são dez; ora, os corpos visíveis são apenas nove, de maneira que, para vencer a dificuldade, inventam o décimo — a "Antiterra".

Já discutimos estas questões com mais rigor em outra parte [1] e se as repassamos aqui é no intuito de aprender com êstes filósofos quais supõem ser os princípios e como se enquadram êstes nas causas que mencionamos. Pois bem: é óbvio que êles também consideram o número como princípio, tanto na qualidade de matéria das coisas como de origem de suas modificações e estados permanentes, afirmando que os elementos do número são o par e o ímpar, e que, dos dois, o segundo é limitado e o primeiro, ilimitado; e que a unidade procede de ambos (sendo, ao mesmo tempo, par e ímpar), e da unidade, o número; e os números constituiriam, como já se disse, o céu inteiro.

Outros Pitagóricos estabelecem a existência de dez princípios, que dispõem em duas colunas de têrmos opostos:

Limitado e ilimitado
Ímpar e par
Unidade e pluralidade
Direito e esquerdo
Macho e fêmea
Repouso e movimento
Reto e curvo
Luz e escuridão
Bom e mau
Quadrado e oblongo.

1 *Do Céu*, II, 13.

É dêste modo que Alcméon de Crotona também parece haver concebido o assunto, opinião que êle recebeu dos Pitagóricos ou êstes dêle, pois tanto um como os outros se expressam de maneira semelhante. Diz Alcméon que a maioria das coisas humanas andam aos pares, sem se referir, no entanto, a oposições definidas como as de que falam os Pitagóricos, mas a quaisquer oposições que o acaso nos possa deparar, como prêto e branco, doce e amargo, bom e mau, grande e pequeno. Alude vagamente aos outros pares de opostos, enquanto os Pitagóricos definem com precisão quais e quantos são êles.

De ambas estas escolas se depreende, por conseguinte, que os contrários são os princípios das coisas; e quantos e quais sejam êsses princípios, podemos sabê-lo de uma delas. Mas como se relacionam tais princípios com as causas que indicamos? Eis o que nenhum dêles expõe de forma clara e explícita; parecem, contudo, subordinar os elementos à causa material, pois afirmam ser a substância composta e moldada por êles, como partes imanentes.

Tudo isso nos permite compreender suficientemente o que queriam significar os antigos quando diziam que os elementos da natureza eram mais de um; alguns, porém, falaram do universo como se fôsse uma entidade só, embora nem todos se equiparassem pela excelência da sua conceituação ou pela conformidade desta com os fatos da natureza. O exame dêsses pensadores não cabe sob qualquer ponto de vista na presente investigação das causas, pois êles não concebem o ser como uno ao mesmo tempo que o fazem derivar do Um como de uma causa material, a exemplo de alguns Fisiólogos *, mas exprimem-se de outro modo; êstes últimos acrescentam a mudança, visto que tratam da geração do universo, mas aquêles de quem falamos agora dizem que o universo é imutável. Há, todavia, um ponto que tem afinidade com o presente inquérito: Parmênides parece fixar-se no que é um pelo conceito e Melisso, no que o é pela matéria, e por esta razão o primeiro afirma ser êle limitado, e o segundo, ilimitado; enquanto Xenófanes, o primeiro dêsses adeptos do Um (pois dizem que Parmênides foi seu discípulo), não faz nenhuma declaração inequívoca nem parece haver apreendido a natureza de qualquer dessas causas, mas, referindo-se ao universo material como um todo, diz que o Um é Deus. Ora, êsses pensadores, como dissemos, devem ser postos de parte na presente indagação — dois dêles inteiramente, por serem um pouco in-

* Filósofos naturalistas. — (*N. do Trad.*)

gênuos demais, a saber: Xenófanes e Melisso; mas Parmênides, em certos trechos, parece falar com mais penetração. Com efeito, ao afirmar que, além do existente, nada de não existente existe, êle pensa que uma coisa necessàriamente existe, isto é, o existente e nada mais (disto tratamos mais claramente em nossa obra sôbre a Natureza) [1]; forçado, porém, a atentar nos fatos observados, e supondo a existência daquilo que é uno por definição, porém múltiplo de acôrdo com as nossas sensações, êle postula a seguir duas causas e dois princípios, chamando-os quente e frio, isto é, o fogo e a terra; e, dos dois, classifica o quente como existente e o outro como não existente.

Do que ficou dito, pois, e dos sábios que agora estão reunidos em assembléia conosco, coligimos o seguinte: de um lado temos os primeiros filósofos, que consideram o primeiro princípio como corpóreo (pois a água, o fogo e coisas que tais são corpos), e entre os quais alguns admitem um único princípio corpóreo e outros mais de um, mas todos os colocam na categoria da causa material; e, do outro lado, há os que admitem ao mesmo tempo esta causa e a origem do movimento, que alguns nos apresentam como única e outros como dúplice.

Até a Escola Itálica, exclusive, os filósofos trataram com certa obscuridade dêstes assuntos, mas uma coisa podemos concluir, como dissemos: é que, em suma, êles usaram duas espécies de causa, e uma delas — a origem do movimento — uns consideram como una e outros como dupla. Os Pitagóricos, por sua parte, disseram igualmente que existem dois princípios, mas acrescentaram isto, que lhes é peculiar: para êles, o finito e o infinito não são atributos de outras coisas, p.ex. do fogo, da terra ou de algo semelhante, mas o próprio infinito e a unidade constituem a substância das coisas de que são predicados. Eis aí por que o número foi para êles a substância de tôdas as coisas. Assim se expressaram, pois, sôbre o assunto; e sôbre a questão da essência fizeram declarações e definições, mas trataram-na com excessiva simplicidade, pois não só definiram superficialmente, mas julgaram que o primeiro sujeito a que convinha uma dada definição fôsse a substância da coisa definida, como alguém que supusesse serem "dois" e "duplo" a mesma coisa, porque "dois" é o primeiro sujeito de que se pode predicar o "duplo". Mas, evidentemente, ser duplo não equivale a ser dois; se assim fôsse, uma coisa seriam muitas — conclusão a que, aliás, êles chegaram.

1 *Física*, 1, 3.

Eis aí o que podemos aprender dos mais antigos filósofos e dos seus sucessores.

6

Depois dos sistemas que mencionamos vem a filosofia de Platão, que a muitos respeitos segue êsses pensadores, mas tem características próprias que a apartam da Escola Itálica. Tendo-se familiarizado desde jovem com Crátilo e com as doutrinas heraclitéias (de que tôdas as coisas sensíveis se encontram em perpétuo estado de fluxo e não se pode ter conhecimento delas), manteve mais tarde essas opiniões. Sócrates, no entanto, ocupava-se com questões éticas e negligenciava o mundo natural como um todo, mas buscava o universal nesses assuntos de Ética e, pela primeira vez, aplicou o pensamento às definições. Platão aceitou a sua doutrina, sustentando, porém, que o problema não dizia respeito às coisas sensíveis e sim a entidades de outra espécie — e, por êste motivo, a definição comum não podia versar sôbre qualquer coisa sensível, uma vez que estas mudavam constantemente. A essa outra espécie de coisas chamou Idéias*, dizendo que os sensíveis eram denominados de acôrdo com elas e em virtude de uma relação com elas; pois o múltiplo existe graças à participação nas Idéias que com êles têm o nome em comum. Aqui só existe de nôvo o têrmo "participação", pois os Pitagóricos dizem que as coisas existem por "imitação" dos números, e Platão, por "participação", mudando apenas o nome. Mas quanto ao que seja "imitação" ou "participação" nas Idéias, deixaram a questão aberta.

Além disso, lado a lado com as coisas sensíveis e com as Formas êle admite os objetos da Matemática**, que ocupariam uma posição intermediária, diferindo das coisas sensíveis pelo fato de serem eternos e imutáveis, e das Formas por serem múltiplos e semelhantes, enquanto cada Forma é única em si mesma.

Como as Formas eram as causas de tudo mais, êle supôs que os seus elementos fôssem os elementos de tôdas as coisas. Como matéria, o grande e o pequeno eram os princípios; como realidade essencial, o Um; pois é do grande e do pequeno, pela participação no Um, que nascem os números.

---

* Ou "Formas". — (*N. do Trad.*)

** Ou "sêres matemáticos". — (*N. do Trad.*)

Concordava, porém, com os Pitagóricos em afirmar que o Um é substância, e não predicado de outra coisa, e também que os números são as causas da realidade de tudo mais. Mas a postulação de uma díade e a construção do infinito com o grande e o pequeno, ao invés de tratá-lo como uno, lhe são peculiares; e, do mesmo modo, a opinião de que os números existem à parte das coisas sensíveis, ao passo que os outros sustentam que os próprios sensíveis são números e não colocam os sêres matemáticos entre as Formas e as coisas sensíveis. Essa discrepância com os Pitagóricos ao conceber o Um e os números como separados das coisas, assim como essa introdução das Formas, devem-se às suas pesquisas no campo das definições (pois os pensadores antigos não tinham noção da Dialética); e, se concebeu a díade como outra entidade, foi por acreditar que os números, salvo os que são primos, podem ser fàcilmente formados por meio da díade como se esta fôsse uma substância plástica. No entanto, é exatamente o contrário que acontece, e a teoria não é razoável. Com efeito, êles pretendem derivar da matéria uma multiplicidade, se bem que a Forma só gere uma vez; ora, o que observamos é que a mesa é feita de um pedaço de matéria, enquanto o homem que aplica a forma, apesar de ser um, faz muitas mesas. E a relação entre macho e fêmea assemelha-se a esta, pois a fêmea é emprenhada numa só cópula, ao passo que o macho emprenha muitas fêmeas. E todavia, êstes fatos são imagens daqueles primeiros princípios.

Eis aí, pois, como se pronunciou Platão acêrca dêstes problemas; pelo que ficou dito é evidente que êle usou apenas duas causas, a essencial e a material (já que as Formas são a causa da essência de tudo mais e o Um é a essência das Formas). Não menos óbvia é a natureza da matéria-substrato, de que são predicadas as Formas no caso das coisas sensíveis e o Um no caso das Formas: trata-se de uma díade, do grande e do pequeno. Além disso, atribui êle a causa do bem a um dos elementos e a do mal ao outro — como, segundo dissemos, tinham procurado fazer alguns dos seus predecessores, nomeadamente Empédocles e Anaxágoras.

7

Passamos em revista, de modo conciso e sumário, tanto os que trataram dos primeiros princípios e da realidade como as respectivas doutrinas; no entanto, foi o suficiente para nos

certificarmos de que, de todos os que falam de princípio e causa, nenhum mencionou qualquer princípio fora daqueles que distinguimos em nossa obra sôbre a natureza [1], mas é óbvio que todos os vislumbraram, se bem que apenas vagamente. Pois alguns falam do primeiro princípio como matéria, quer admitam um ou mais de um primeiros princípios, quer o suponham corpóreo ou incorpóreo. Platão, por exemplo, fala do grande e do pequeno, os Itálicos do infinito, Empédocles do fogo, da terra, da água e do ar, e Anaxágoras da infinidade de coisas compostas de partes semelhantes. Todos êles, por conseguinte, tiveram uma noção desta espécie de causa, e do mesmo modo os que falam do ar, ou do fogo, ou da água, ou ainda algo mais denso do que o fogo e mais tênue do que o ar; pois alguns dizem que o primeiro elemento é de tal espécie.

Êsses pensadores apreenderam apenas esta causa; outros, porém, mencionaram a origem do movimento, como os que erigem em princípio a Amizade e a Discórdia, a Razão ou o Amor.

Quanto à essência, isto é, a realidade substancial, ninguém a expressou com clareza. É sugerida sobretudo pelos que acreditam nas Formas, pois êstes não supõem que as Formas sejam a matéria das coisas sensíveis e que o Um seja a matéria das Formas, nem que sejam a origem do movimento (para êles, são antes causas de imobilidade e de repouso), mas apresentam as Formas como a essência de tudo mais e o Um como a essência das Formas.

Quanto ao fim a que se dirigem as ações, mudanças e movimentos, êles o dão de certo modo como causa, porém não neste sentido, isto é, no sentido em que é *naturalmente* uma causa. Com efeito, os que falam da Razão ou da Amizade classificam essas causas como bens; não, porém, como um fim em vista do qual existe ou é gerado o que quer que seja, mas como se os movimentos delas partissem. Do mesmo modo, os que consideram o Um ou o existente como bem, dizem ser êle a causa da substância, porém não a finalidade do seu ser ou devir. Daí resulta que, em certo sentido, êles ao mesmo tempo dizem e não dizem ser o bem uma causa, porquanto não o chamam de causa enquanto bem, mas apenas acidentalmente.

Em conclusão: todos êsses pensadores, não podendo fixar-se numa outra causa, parecem confirmar que determinamos com

1 *Física*, II, 3, 7.

acêrto quantas e quais são elas. É evidente, ademais, que quando buscamos as causas, ou tôdas as quatro devem ser pesquisadas dêste modo ou devem elas ser pesquisadas de um dêstes quatro modos.

Examinemos agora as possíveis dificuldades relacionadas com as doutrinas dêstes filósofos e com a sua posição em face dos primeiros princípios.

8

Aquêles que afirmam a unidade do universo e postulam uma espécie de coisa como matéria, e ainda mais como matéria corpórea e dotada de grandeza espacial, evidentemente se enganam de muitos modos. Com efeito, postulam ùnicamente os elementos dos corpos e não das coisas incorpóreas, que, no entanto, também existem. E ao tentarem estabelecer as causas da geração e da destruição, ao darem uma explicação física de tôdas as coisas, suprimem a causa do movimento. Erram, além disso, em deixar de postular a substância, isto é, a essência, como causa do que quer que seja, e também em falar levianamente dos corpos simples — exceto a terra, o primeiro princípio — sem indagar como se geram uns dos outros (refiro-me ao fogo, à água, à terra e ao ar). Com efeito, algumas coisas geram-se umas das outras por agregação, outras por separação, o que é da maior importância quando se procura determinar a sua prioridade ou posterioridade. Porque, (1) de certo modo a propriedade de ser a mais elementar de tôdas deveria pertencer à primeira coisa que gera as outras por agregação, e êsse seria o elemento mais sutil e composto de mais finas partículas. Por esta razão, mais se conformam a tal argumento os que propõem o fogo como princípio. Mas cada um dos outros filósofos admite que o elemento das coisas corpóreas é desta espécie. Pelo menos, nenhum dos que apontaram um elemento o identificaram com a terra, evidentemente por causa de sua contextura grosseira. (Dos outros três elementos, cada um encontrou o seu defensor, pois alguns sustentam que o fogo, outros que a água, e outros ainda que o ar é êsse elemento. Mas por que, afinal de contas, não propõem também a terra, como faz a maioria dos homens? Efetivamente, diz o povo que tudo é terra, e até Hesíodo declara ter sido ela a primeira das coisas geradas — tão antiga e popular é essa opinião.) De acôrdo com êste argumento, pois, não teria razão quem identificasse o primeiro princípio com qualquer dos elementos que não o fogo,

ou que o supusesse mais denso do que o ar, porém mais tênue do que a água. Mas (2) se o que sucede na geração tem prioridade quanto à natureza e o que resulta de mistura e combinação é gerado mais tarde, o contrário do que estivemos dizendo é que deve ser verdadeiro; a água teria, então, prioridade sôbre o ar, e a terra sôbre a água.

Isto basta quanto aos que postulam uma causa única do gênero das que mencionamos; mas o mesmo é verdadeiro quando supomos mais de uma, como Empédocles, para quem a matéria das coisas é constituída de quatro corpos. Pois também êle tem de enfrentar conseqüências, algumas das quais são as mesmas que já indicamos, enquanto outras lhe são peculiares. Vemos, com efeito, que êsses corpos são gerados uns dos outros, de onde se deduz que o mesmo corpo nem permanece sempre como fogo ou terra (disto falamos em nossa obra sôbre a natureza [1]); e, quanto à causa do movimento e à questão se devemos postular uma ou duas causas, é preciso convir que êle não se exprimiu com correção nem de modo muito plausível. E, em geral, as mudanças de qualidade são necessàriamente desdenhadas pelos que assim falam, pois na sua opinião o frio não pode provir do quente nem êste daquele. Se assim fôsse, haveria alguma coisa que aceitaria os próprios contrários e existiria alguma entidade capaz de tornar-se fogo e água, o que é negado por Empédocles.

No que toca a Anaxágoras, se supuséssemos que êle afirmou a existência de dois elementos, tal suposição concordaria perfeitamente com um argumento que o próprio Anaxágoras não exprimiu de forma explícita, mas que certamente teria aceito se alguém o conduzisse até lá. Em verdade, afirmar que no começo tôdas as coisas se achavam misturadas é absurdo, entre outras razões porque daí se infere que elas deveriam ter existido anteriormente sob uma forma pura, porquanto a natureza não admite misturas de qualquer coisa com qualquer outra, e também porque, dentro desta concepção, as modificações e acidentes poderiam ser separados das substâncias (já que as mesmas coisas que se encontram misturadas podem ser separadas); e no entanto, se o seguíssemos até as últimas conseqüências, atendendo ao significado implícito das suas palavras, o pensamento de Anaxágoras nos pareceria, talvez, bastante moderno. De fato, quando nada fôra ainda separado, é evidente que nada de verdadeiro se podia predicar da substância então existente.

1 *Do Céu*, III, 7.

Quero dizer, por exemplo, que ela não era branca nem preta, nem cinzenta ou de qualquer outra côr, mas necessàriamente incolor; porque, se tivesse côr, teria alguma dessas côres. E, do mesmo modo e pelos mesmos motivos, era insípida e não possuía nenhum atributo dessa espécie; pois não podia ter qualquer qualidade ou tamanho, nem ser qualquer espécie definida de coisa. Efetivamente, se o fôsse possuiria uma das formas particulares, o que é impossível, uma vez que tôdas se achavam misturadas; pois para isso seria preciso que a forma particular em questão já se houvesse separado, e êle declara que tôdas estavam misturadas, exceto a Razão, que, ela só, era pura e sem mistura. Segue-se daí que Anaxágoras deve admitir como princípio o Um (pois êste é simples e sem mescla) e o Outro, que é da natureza atribuída por nós ao indeterminado antes de receber qualquer determinação e participar de alguma forma. Portanto, embora exprimindo-se sem rigor nem clareza, êle quer dar a entender algo de semelhante ao que afirmaram os filósofos posteriores e que hoje nos parece mais certo.

Mas, afinal de contas, êsses pensadores só se sentem à vontade entre os argumentos relativos à geração, à destruição e ao movimento; pois, a bem dizer, êles só buscam os princípios e as causas dessa espécie de substância. Mas os que estendem a sua visão a todo o existente, e das coisas existentes supõem serem umas perceptíveis e outras não, evidentemente êsses estudam ambas as classes. Mais razão para que dediquemos algum tempo ao exame do que há de bom e de mau em suas opiniões, do ponto de vista da pesquisa que empreendemos.

Os chamados Pitagóricos tratam de princípios e elementos mais remotos que os dos Fisiólogos (motivo disto é terem ido buscar seus princípios entre as coisas não sensíveis, pois os objetos da Matemática, excetuados os da Astronomia, pertencem à classe das coisas destituídas de movimento); apesar disso, suas discussões e investigações versam tôdas sôbre a Natureza, porquanto falam da geração dos céus, e em relação às suas partes, atributos e funções, observam os fenômenos e usam princípios e causas para explicá-los; logo, estão de acôrdo com os outros, os Fisiólogos, em não ser o *real* mais do que a soma das coisas perceptíveis e que estão contidas nos chamados "céus". Mas as causas e princípios que êles propõem podem servir de degraus, como dissemos, para a ascensão aos mais altos planos da realidade e são mais apropriados a êstes do que as teorias dos Fisiólogos. Não nos dizem, todavia, como é possível a existência do movimento, uma vez que o limite e o ilimi-

tado, o par e o ímpar são os únicos pressupostos, nem como pode haver geração e destruição sem movimento e mudança, nem como é possível o movimento dos corpos através do céu.

Além disso, se lhes concedêssemos que a grandeza espacial consiste nesses elementos ou se tal coisa estivesse provada, ainda seria preciso explicar por que alguns corpos são leves enquanto outros têm pêso. A julgar pelo que êles pressupõem e sustentam, não se referem a corpos sensíveis e muito menos a corpos matemáticos; e assim, absolutamente nada disseram a respeito do fogo, da terra ou dos demais corpos dessa espécie, por não terem nada a dizer, suponho eu, que se aplicasse particularmente às coisas perceptíveis.

E mais ainda: como conciliar a crença de que os atributos do número e o próprio número são as causas do que existe e do que sucede nos céus, agora e desde o começo, com a crença de que não há outro número afora êste, de que é composto o mundo? Quando em determinada região êles colocam a opinião e a oportunidade, e um pouco mais acima ou mais abaixo a injustiça, a decisão ou a mistura, apresentando como prova o fato de ser cada uma dessas coisas um número e de já existir naquele lugar uma pluralidade de corpos extensos compostos de números, porque êsses atributos do número se relacionam com os vários lugares — perguntamos nós: será o número de que se pretende ser constituída cada uma dessas abstrações o mesmo número que se encontra no universo material, ou algo diferente? Platão diz que é diferente; sem embargo, êle também pensa que tanto êsses corpos como as suas causas são números, mas os números-causas são *inteligíveis*, ao passo que os outros são *sensíveis*.

9

Deixemos por ora os Pitagóricos, pois o que dissemos sôbre êles é suficiente. Vejamos agora os que postulam as Idéias como causas: em primeiro lugar, ao procurarem apreender as causas das coisas que nos cercam, introduziram outras em número igual, como um homem que, dispondo-se a contar diversos objetos, julgasse que não poderia fazê-lo enquanto êles fôssem poucos e tentasse contá-los aumentando-lhes o número. Com efeito, as Formas são em número pràticamente igual ou não inferior ao das coisas que êles procuram explicar passando delas às Formas. A cada coisa corresponde uma entidade que tem o

mesmo nome e existe à parte das substâncias; e, do mesmo modo, para todos os outros grupos existe um Um por cima dos múltiplos, quer os múltiplos pertençam a êste mundo, quer sejam eternos.

Além disto, de tôdas as provas que damos da existência das Formas nenhuma é convincente, pois de algumas delas não se segue nenhuma inferência necessária, e de outras surgem Formas até para coisas de que julgamos não existirem Formas. Com efeito, de acôrdo com os argumentos que partem da existência das ciências deve haver Formas para tôdas as coisas de que há ciência, enquanto o argumento do "um sôbre muitos" cria Formas até para as negações; e igualmente para as coisas transitórias, segundo o argumento de que as coisas que já não existem são também objeto de pensamento, pois fazemos uma imagem delas. Acresce que, dos argumentos mais rigorosos, alguns conduzem a Idéias de relações, que afirmamos não constituírem uma classe independente, enquanto outros introduzem o "terceiro homem"*.

E, em geral, os argumentos em favor das Formas destroem as coisas cuja existência nos importa mais do que a existência das Idéias; pois de tudo isso se segue que não a díade, mas o número é o primeiro, isto é, que o relativo é anterior ao absoluto — além de todos os outros pontos a respeito dos quais certas pessoas, deduzindo as conseqüências lógicas das opiniões sôbre as Idéias, entraram em conflito com os princípios da teoria.

Mais ainda: de acôrdo com a concepção sôbre que assenta a nossa crença nas Idéias, haverá Formas não apenas de substâncias mas também de muitas outras coisas (pois o conceito é um só, refira-se êle a substâncias ou ao que quer que seja, e existem ciências não só de substâncias mas também de outras coisas; e assim vão se multiplicando as dificuldades). Mas, de acôrdo com as necessidades do caso e as opiniões sustentadas a respeito das Formas, se a participação nestas é possível só devem existir Idéias de substâncias; pois não se participa delas acidentalmente, mas uma coisa não deve participar de sua Forma como de algo que seja predicado de um sujeito (por "participação acidental" entendo, v.g., a participação de alguma coisa no "eterno" pelo fato de participar no "duplo em

* Se algo há de comum entre o Homem ideal (a Idéia platônica do homem) e o homem individual, essa essência comum será um Terceiro homem; e assim ao infinito. — (*N. do Trad.*)

si"; mas participação acidental, apenas porque "eterno" pode ser predicado de "duplo"). Por conseguinte, as Formas serão
991 a substância; mas o mesmo têrmo designa substância neste mundo e no mundo ideal (senão, que significaria dizer que existe alguma coisa além dos particulares — o um sôbre muitos?). E, se as Idéias e os particulares que delas participam têm a mesma forma, deve haver alguma coisa comum a ambos; com efeito, por que haveria de ser a díade uma mesma e única coisa nas díades corruptíveis e naquelas que são muitas, mas
5 eternas, e não no caso da "díade em si" em face de qualquer díade particular? Se, todavia, elas não têm a mesma forma, devem possuir em comum apenas o nome; e é como se alguém chamasse de "homem" tanto a Cálias como a uma imagem de madeira, sem observar qualquer coisa de comum entre os dois.

Mas acima de tudo poder-se-ia perguntar com que contribuem as Formas para as coisas sensíveis, quer para as que são
10 eternas, quer para as que estão sujeitas à geração e à corrupção. Pois elas nem são causas de movimento, nem de qualquer mudança nessas coisas. Por outro lado, de modo algum contribuem para o conhecimento das outras coisas (pois nem sequer são a sua substância, do contrário existiriam nelas), ou para o seu ser, uma vez que não se encontram nos particulares que delas participam; se assim acontecesse, poderiam ser con-
15 sideradas como causas, com o branco que é causa da brancura de um objeto branco por entrar na sua composição. Mas é fácil refutar êste argumento, usado primeiro por Anaxágoras e mais tarde por Eudoxo e alguns outros; pois sem dificuldade pode-se levantar muitas e insuperáveis objeções contra tal opinião.

Além disso, as outras coisas não podem derivar das Formas
20 em qualquer dos sentidos usuais da palavra "derivar". E dizer que são modelos e que as outras coisas participam delas é usar palavras ôcas e metáforas poéticas. Pois que é que trabalha com os olhos postos nas Idéias? E qualquer coisa pode ser ou tornar-se semelhante a outra sem ser copiada dela; por exemplo:
25 quer exista Sócrates, quer não, um homem semelhante a Sócrates poderia nascer; e evidentemente, assim aconteceria mesmo que Sócrates fôsse eterno. Por outro lado, de cada coisa haverá diversos modelos e, por conseguinte, diversas Formas; p. ex., "animal" e "bípede", e também "homem em si" serão Formas do homem. Acresce que as Formas não são apenas mo-
30 delos de coisas sensíveis, mas também de outras Formas; isto é,

o gênero, como gênero composto de várias espécies, será uma delas; portanto, a mesma coisa será simultâneamente modêlo e cópia.

991 b É mais: parece impossível que a substância e aquilo de que é substância existam separadamente; como, então, poderiam as Idéias, sendo substâncias das coisas, ter existência à parte? No *Fédon* [1] isto é expresso da seguinte maneira: as Formas são causas tanto do ser como do devir; no entanto, mesmo existin-
5 do as Formas, as coisas que delas participam não são geradas a menos que haja algo para dar origem ao movimento; e muitas outras coisas são produzidas (como uma casa ou um anel), das quais dizemos não existirem Formas. É evidente, pois, que também outras coisas podem ser e vir a ser por causas semelhantes às que produzem as coisas mencionadas acima.

10 Além disso, se as Formas são números, como podem ser causas? Será pórque as coisas existentes sejam outros números, p. ex., um número é o homem, outro é Sócrates e outro ainda é Cálias? Então, por que os números de um dêsses conjuntos são causas dos do outro conjunto? Não importa em absoluto que os primeiros sejam eternos e os outros não. Mas, se é por-
que as coisas dêste mundo sensível (p. ex., a harmonia) são razões numéricas, evidentemente os têrmos de tais razões cons-
15 tituem alguma espécie de coisas. Se, pois, isso — a matéria — é alguma coisa definida, evidentemente os próprios números serão razões entre algo e algo mais. Por exemplo, se Cálias é uma razão numérica entre fogo, terra, água e ar, a sua Idéia também será um número de certas outras coisas subjacentes; e o homem-em-si, quer seja ou não seja em certo sentido um número, será sempre uma razão numérica de certas coisas e não
20 um número pròpriamente dito, e tampouco será uma espécie de número simplesmente por ser uma razão numérica.

Por outro lado, de muitos números um número é gerado, mas como pode uma Forma gerar-se de muitas Formas? E, se o número não é gerado dos muitos números em si, mas das unidades que nêles se acham contidas, como p. ex., em 10 000,
25 que dizer das unidades? Se elas são especìficamente iguais, muitas conseqüências absurdas decorrerão daí, e do mesmo modo se são desiguais (não sendo semelhantes entre si as unidades contidas num só número, nem sendo tôdas as contidas em diferentes números semelhantes a tôdas); pois em que po-

1 100.

derão elas diferir, já que são destituídas de qualidade? Não é esta uma opinião aceitável nem coerente com o que pensamos sôbre o assunto.

Acresce que êles têm de estabelecer uma segunda espécie de número (da qual trata a Aritmética), e todos os objetos que são chamados "intermediários" por alguns filósofos; e como existem êsses, e de que princípio procedem? Ou por que devem ser intermediários entre as coisas dêste mundo sensível e as coisas-em-si?

Além disso, as unidades contidas na díade devem provir de uma díade anterior, o que é impossível.

992 a Ainda mais: por que é uno um número quando tomado no seu todo?

Por outro lado, além do que já ficou dito, se as unidades são *diversas* os Platônicos deveriam ter falado como os que sustentam a existência de quatro ou de dois elementos; pois cada um dêsses filósofos dá o nome de elemento não àquilo que é comum, como p. ex., o corpo, mas ao fogo e à terra, quer haja, quer não haja algo de comum entre êles (isto é, o corpo). Mas o fato é que os Platônicos falam como se o Um fôsse *homogêneo*, a exemplo do fogo e da água; e, a ser assim, os números não serão substâncias. Evidentemente, se existe o "Um-em-si" e êsse é um primeiro princípio, a palavra "um" está sendo usada em mais de um sentido; de outra forma, a teoria é impossível.

Quando desejamos reduzir substâncias aos seus princípios, dizemos que as linhas provêm do curto e do comprido (isto é, de uma espécie de grande e pequeno), o plano do largo e do estreito, e o corpo do espêsso e do fino. Mas, nesse caso, como pode o plano conter uma linha, ou o sólido conter um plano ou uma linha? Pois o largo e o estreito constituem uma classe diferente do espêsso e do fino. Por conseguinte, assim como o número não está presente nêles, porque os muitos e os poucos constituem ainda outra classe, evidentemente nenhuma das classes superiores estará presente nas inferiores. Mas, por outro lado, o largo não é um gênero que inclua o espêsso, pois nesse caso o sólido seria uma espécie de plano. E, além disso, de que princípio derivaria a presença dos pontos na *linha*? O próprio Platão levantava objeções a esta classe de entidades, como sendo uma ficção geométrica. Chamou "princípio da linha" às linhas indivisíveis, que muitas vêzes postulou. E contudo, elas devem ter um limite; por conseguinte, o argumento de que se depreende a existência da linha também prova a existência do ponto.

Em geral, se bem que a Filosofia investigue a causa das coisas perceptíveis, renunciamos a essa busca (pois nada dizemos sôbre a causa de que se origina a mudança), mas, imaginando estabelecer a substância das coisas perceptíveis, afirmamos a existência de uma segunda classe de substâncias, enquanto nossa exposição da maneira pela qual elas são substâncias das coisas perceptíveis não passa de um palavreado ôco; porque "participar", como já dissemos, nada significa.

Tampouco têm as formas qualquer relação com o que vemos ser a causa no que se refere às artes, aquilo para que tende a operação de tôda inteligência, assim como da natureza inteira — com essa causa que afirmamos ser um dos primeiros princípios; mas a Matemática passou a identificar-se com a Filosofia para os pensadores modernos, embora digam que ela deveria ser estudada no interêsse de outras coisas [1].

992 b Também se poderia supor que a substância subjacente apontada por êles como matéria é excessivamente matemática, e antes um predicado e diferenciação da substância, isto é, da matéria, do que matéria pròpriamente dita; em outras palavras, o grande e o pequeno são como o denso e o tênue de que falam os Fisiólogos, chamando-lhes diferenciações primárias do substrato; pois êles são uma espécie de excesso e carência. E no que tange ao movimento, se o grande e o pequeno são movimento, evidentemente as Formas se moverão; mas, se não são movimento, de onde proveio êste? Todo o estudo da natureza fica assim aniquilado.

E aquilo que parece fácil — mostrar que tudo é um — não se consegue; pois o que se prova pelo método expositivo não é que tudo seja um, mas que existe um Um-em-si — se concedemos todos os pressupostos. E nem mesmo isso se segue, se não concedemos que o universal seja um gênero — o que por vêzes é impossível.

Tampouco é possível explicar como existem ou podem existir as linhas, os planos e os sólidos que vêm depois dos números, nem qual seja o significado dêles; pois não podem ser

1 Cf. Platão, *República*, VII, 531, 533.

Formas (uma vez que não são números), nem intermediários (os quais constituem o objeto da Matemática), nem coisas corruptíveis. Trata-se, evidentemente, de uma quarta classe distinta.

De um modo geral, se buscamos os elementos das coisas existentes sem distinguir os numerosos sentidos em que se diz que elas existem, não conseguimos encontrá-los, especialmente se a pesquisa dos elementos de que se compõem as coisas é conduzida desta forma. Com efeito, é realmente impossível descobrir de que são compostos a "ação", a "paixão" e o "reto"; mas, se possível é descobrir elementos, serão apenas os elementos das substâncias. Portanto, labora em êrro quem procura ou julga haver encontrado os elementos de tôdas as coisas existentes.

E como poderíamos *aprender* os elementos de tôdas as coisas? É evidente que não poderia haver nenhum conhecimento prévio. Pois, assim como quem está aprendendo Geometria, embora possa ter conhecimento de outras coisas, nada sabe daquelas de que trata essa ciência e que êle se dispõe a aprender, o mesmo sucede em todos os outros campos. Portanto, se existe uma ciência de tôdas as coisas, tal como pretendem alguns, quem começasse a estudá-la nenhum conhecimento prévio teria. No entanto, todo aprendizado se baseia em premissas, tôdas ou algumas delas conhecidas com antecedência — quer o aprendizado se faça por demonstração, quer por definições; pois devemos conhecer prèviamente os elementos da definição e estar familiarizados com êles; e o aprendizado por indução se processa de forma semelhante. Mas, por outro lado, se esta ciência fôsse realmente inata, seria pasmoso que possuíssemos a mais alta das ciências sem nos apercebermos disso.

Ademais, como havemos de reconhecer e provar de que elementos uma coisa consiste? Também aqui surge uma dificuldade, pois poderia haver conflito de opinião, como há a respeito de certas sílabas: alguns dizem que *za* é formado de *s*, *d* e *a*, enquanto outros afirmam tratar-se de um som distinto, que não é nenhum dos conhecidos.

Enfim, como poderíamos conhecer os objetos das percepções sensoriais sem possuir o sentido apropriado? No entanto, devíamos conhecê-los, se são os mesmos os elementos de que se compõem tôdas as coisas, assim como os sons complexos consistem nos elementos próprios ao som.

Claramente se conclui do exposto que todos os homens parecem buscar as causas indicadas na *Física* [1] e que não é possível indicar nenhuma outra além dessas; procuram-nas, porém, vagamente; e, se bem que em certo sentido tôdas elas já tenham sido descritas, em outro sentido não o foram em absoluto. Efetivamente, a mais antiga filosofia é balbuciante em todos os assuntos, por ser jovem e estar em seu comêço. O próprio Empédocles diz que o osso existe por fôrça de uma relação. Ora, essa é a substância e a essência do osso. Mas é também necessário que a carne e cada um dos outros tecidos sejam uma relação dos respectivos elementos, ou que nenhum dêles o seja; pois é devido a isso que tanto a carne como o osso e tudo mais existe, e não devido à matéria que êle chama fogo, terra, água e ar. Mas, embora Empédocles não pudesse deixar de concordar se algum outro o dissesse, êle mesmo não o exprimiu claramente.

Sôbre estas questões já nos manifestamos antes; mas voltemos à enumeração das dificuldades que podem surgir acêrca dos mesmos pontos [2]; isso talvez nos ajude a resolver dificuldades posteriores.

1 II, 3, 7.
2 Ver Livro III.

Livro II

1

Num sentido a pesquisa da verdade é difícil, mas noutro sentido é fácil. Temos um sinal disso no fato de ninguém ser capaz de atingir completamente a verdade, enquanto, por outro lado, não falhamos coletivamente, mas cada um diz algo de verdadeiro sôbre a natureza das coisas, e se bem que individualmente pouco ou nada contribuímos para a verdade, pela união de todos um tesouro considerável é acumulado. Portanto, como a verdade parece ser como a porta proverbial que nenhum frecheiro pode errar, a êste respeito deve ser fácil, mas o fato de podermos alcançar a verdade inteira e não aquela parte que nos interessa mostra a dificuldade do nosso trabalho.

É também possível que, sendo as dificuldades de duas espécies, a causa da atual dificuldade não esteja fora de nós, mas em nós mesmos. Pois, assim como os olhos dos morcegos são cegos para a claridade do dia, também o é a razão em nossa alma para as coisas que, por natureza, são as mais evidentes de tôdas.

É justo que sejamos gratos àqueles com cujas opiniões concordamos, porém não menos gratos aos que expressaram idéias superficiais; pois êstes igualmente contribuíram com alguma coisa, desenvolvendo antes de nós os podêres do pensamento. É certo que, sem um Timóteo, não possuiríamos grande parte da nossa poesia lírica; mas, se não o tivesse precedido um Frínis, não haveria Timóteo. O mesmo se pode dizer dos que expressaram opiniões sôbre a verdade; com efeito, de alguns pensadores herdamos certas concepções, enquanto a outros se deve o aparecimento dêsses.

É justo também que a Filosofia seja chamada conhecimento da verdade. Com efeito, o objetivo do conhecimento teórico é a verdade, ao passo que o conhecimento prático tem em mira a ação (pois os homens práticos, embora considerem o modo de ser das coisas, não estudam o eterno e sim o que é relativo e está no presente). Ora, não se pode conhecer uma verdade sem a sua causa; e uma coisa possui determinada qualidade em grau mais alto do que as outras se é em virtude dela que a qualidade semelhante também pertence às outras coisas (p. ex., o fogo é o que há de mais quente, por ser a causa do calor das outras coisas), donde se conclui que a causa da existência das verdades derivadas é o que há de mais verdadeiro. Por conseguinte, os princípios das coisas eternas devem ser sempre os mais verdadeiros (já que não são verdadeiros apenas às vêzes, nem existe uma causa do seu ser, mas êles próprios são a causa do ser das outras coisas); de modo que, tal é uma coisa no tocante ao ser, tal é ela no tocante à verdade.

2

Mas é evidente que *existe* um primeiro princípio, e as causas das coisas nem constituem uma série infinita, nem são infinitamente variadas em espécie. Com efeito, (1) nem pode uma coisa proceder de outra, como de um princípio material, *ad infinitum* (p. ex., a carne da terra, a terra do ar, o ar do fogo e assim por diante, sem nunca parar), nem pode a origem do movimento formar uma série infinita (o homem, por exemplo, sofrendo a ação do ar, o ar a do Sol, o Sol a da Discórdia, e assim indefinidamente). Da mesma forma, as causas não podem prosseguir *ad infinitum* — caminhar a bem da saúde, a saúde a bem da felicidade, a felicidade a bem de algo mais, e assim sempre uma coisa a bem de outra. E igualmente quanto à essência. Porque, no caso dos intermediários, que têm um têrmo derradeiro e um têrmo anterior, o anterior deve ser a causa dos seguintes. Com efeito, se tivéssemos de indicar qual dos três é a causa, diríamos que é o primeiro; evidentemente não diríamos que é o último, pois êste não é causa de nenhum; nem tampouco o intermediário, pois êste é causa de um só. (Pouco importa que exista um intermediário ou mais, ou que êles sejam em número finito ou infinito.) Mas, das séries que são infinitas dêste modo, e do infinito em geral, todos os têrmos, até o presente, são igualmente intermediários; de modo que, se não existe um primeiro, não existe causa nenhuma.

Tampouco pode haver um processo infinito dirigido de cima para baixo, de modo que a água procedesse do fogo, a terra da água, e assim sempre se produzindo uma outra espécie. Pois uma coisa provém *de* outra de dois modos — não no sentido em que *de* significa *depois* (como dizemos que dos Jogos Ístmicos provêm os Olímpicos), mas ou (*a*) como o homem provém do menino pela mudança dêste, ou (*b*) como o ar provém da água. Por "como o homem provém do menino" entendemos "como aquilo que veio a ser provém daquilo que está devindo, ou como a coisa acabada provém do que se está realizando" (pois, como o vir-a-ser se situa entre o ser e o não-ser, aquilo que está devindo se situa sempre entre o que é e o que não é; porquanto o que aprende é um homem de ciência em formação, e isto é o que queremos dizer quando afirmamos que "do aprendiz se faz o homem de ciência"); por outro lado, provir de outra coisa como a água provém do ar implica na destruição da outra coisa. Eis aí por que as mudanças da primeira espécie não são reversíveis e o menino não pode provir do homem (pois não é aquilo que vem a ser alguma coisa que vem a ser em resultado do vir-a-ser, mas sim aquilo que existe depois do vir-a-ser; é assim que o dia provém da manhã, no sentido de vir depois dela; e esta é a razão pela qual a manhã não pode provir do dia); mas as mudanças da outra espécie são reversíveis. Tanto num caso como no outro, porém, é impossível que o número de têrmos seja infinito. Efetivamente, os têrmos da primeira espécie, sendo intermediários, devem ter um fim, enquanto os da segunda espécie revertem *uns nos outros;* pois a destruição de qualquer dêles é a geração do outro.

Ao mesmo tempo, é impossível que a primeira causa, eterna como é, seja destruída; pois, uma vez que o processo de devir não é infinito na direção ascendente, forçosamente não será eterno aquilo que, por sua prévia destruição, gera outra coisa.

Ainda mais, a *causa final* é um fim, e aquela espécie de fim que não existe para outra coisa, mas tôdas as outras coisas existem para êle; de modo que, se existir um têrmo derradeiro desta espécie, o processo não será infinito; mas, se não existe tal têrmo, não haverá causa final, e os que afirmam a série infinita eliminam o Bem sem se dar conta disso (no entanto, ninguém tentaria fazer o que quer que fôsse se não devesse chegar a um limite); nem haveria razão no mundo; o homem razoável, pelo menos, sempre age com um propósito em vista, e êsse propósito é um limite; pois o fim é um limite.

Mas tampouco a *essência* pode ser reduzida a uma definição mediante um conceito mais geral. Com efeito, a definição original é sempre mais definição do que a seguinte; e, numa série em que o primeiro têrmo não tenha as propriedades requeridas, o seguinte também não as terá.

Além disso, os que assim falam destroem a ciência, pois não se pode possuí-la enquanto não se chega aos têrmos indivisíveis. E o conhecimento torna-se impossível: efetivamente, como apreender coisas que são infinitas dêste modo? Êste não é como o caso da linha, cuja divisibilidade não tem limite, mas que não podemos conceber se não pomos um fim às suas divisões (e por êste motivo, quem traça a linha infinitamente divisível não pode contar as possibilidades de divisão), mas a linha inteira também deve ser apreendida por algo em nós que não se move de uma parte a outra. — Em resumo, nada de infinito pode existir; e, se pudesse, pelo menos a idéia de infinito não é infinita.

Mas (2) se as *espécies* de causas fôssem em número infinito, o conhecimento também seria impossível; com efeito, só julgamos saber depois de haver determinado as causas, mas aquilo que é infinito por adição não pode ser percorrido dentro de um tempo finito.

3

O efeito que as preleções produzem no ouvinte depende dos seus hábitos, pois todos nós reclamamos a linguagem a que estamos habituados, e o que dela difere parece descabido e um tanto ininteligível e estranho pelo descostume. O habitual é que é inteligível. A fôrça do hábito é demonstrada pelas leis, em que os elementos míticos e infantis prevalecem sôbre o conhecimento que dêles temos, devido ao hábito. Assim, certas pessoas não recebem as lições a menos que o mestre se expresse matemàticamente; outras exigem exemplos, enquanto outras, ainda, esperam que êle cite um poeta em refôrço do que diz. Alguns querem rigor em tudo, enquanto outros se irritam com êle, seja por não poderem seguir a linha de pensamento, seja porque isso lhes pareça chicanice. Com efeito, a exatidão tem algo de chicana, de modo que tanto nos negócios como na argumentação algumas pessoas a consideram mesquinha. Portanto, é preciso já estar adestrado para saber como se deve receber cada espécie de argumento, uma vez que é absurdo procurar

ao mesmo tempo o conhecimento e a maneira de atingi-lo; e não é fácil conseguir sequer uma dessas coisas.

A exatidão matemática não se deve exigir em todos os casos, mas só com respeito às coisas que não têm matéria. Daí que o seu método não seja o da ciência natural, pois é de supor que a Natureza inteira contenha matéria. Portanto, devemos primeiro indagar o que é a Natureza, e assim veremos também de que trata a Física, e se compete a uma ou mais ciências investigar as causas e os princípios das coisas.

Livro III

1

Com vistas na ciência que vimos procurando, convém começar por uma enumeração dos assuntos que devem ser discutidos em primeiro lugar. Êstes incluem não apenas as outras opiniões que foram emitidas sôbre os primeiros princípios, mas também os pontos que porventura tenham passado despercebidos. Para os que desejam resolver dificuldades é vantajoso examiná-las a fundo, pois o livre jôgo do pensamento depende da prévia solução das dificuldades, e quem não conhece um nó não saberá desatá-lo. E a incerteza em que nos encontramos efetivamente está a indicar a existência de um "nó". O pensamento, quando perplexo, assemelha-se a um homem amarrado, pois nem um nem o outro pode avançar. Portanto, é preciso examinar de antemão tôdas as dificuldades, tanto para os fins que apontamos como também porque aquêles que iniciam uma investigação sem haver especificado as dificuldades não sabem que caminho tomar; acresce que, sem isso, um homem nem sequer sabe se, em dado momento, encontrou ou não o que procurava; pois para êle a meta não é clara, mas sim para o que começou por discutir as dificuldades. E finalmente, quem ouviu todos os argumentos contrários, como partes numa ação judicial, está em melhores condições para julgar.

O primeiro problema relaciona-se com o assunto que discutimos em nossas observações preliminares. É êle o seguinte: (1) se a pesquisa das causas pertence a uma ou mais ciências; (2) se tal ciência deve examinar tão-sòmente os primeiros princípios da substância, ou também os princípios em que se baseiam tôdas as demonstrações, v.g., se é ou não possível afirmar e negar simultâneamente a mesma coisa, e tôdas as de-

mais questões dêsse gênero; e (3) se a ciência em causa trata da substância, deve-se averiguar se *uma só* ciência trata de tôdas as substâncias, ou mais de uma; e, nesse último caso, se tôdas elas são congêneres ou se algumas devem ser chamadas formas de Sabedoria e a outras cabe um nome diferente. Além disso, (4) esta mesma questão é também uma das que necessitam ser discutidas: se ùnicamente se deve afirmar a existência das substâncias sensíveis ou também de outras, e se estas outras são de uma só espécie ou se existem diversas classes de substâncias, segundo supõem os que acreditam tanto nas Formas como nas entidades matemáticas intermediárias entre elas e as coisas sensíveis. Estas são, dizemos nós, as questões que cumpre examinar, e além delas, (5) se à nossa investigação interessam apenas as substâncias ou também os seus atributos essenciais. E mais: com respeito ao mesmo e ao outro, ao semelhante, ao dessemelhante e ao contrário, bem como ao anterior, ao posterior e todos os demais têrmos que os dialéticos procuram inquirir sem outras premissas que não as da opinião corrente — a quem compete investigar tudo isso? É preciso também considerar os atributos essenciais dêstes mesmos conceitos, indagando não só a essência de todos, mas também se cada um tem o seu contrário. (6) Os princípios e elementos das coisas são os gêneros ou as partes presentes em cada uma, e nas quais ela se divide? E (7) no caso de serem os gêneros, se são aquêles que como mais próximos ou mais distantes se predicam dos indivíduos, p.ex.: é "animal" ou "homem" o primeiro princípio e o mais independente da contingência individual? (8) Devemos indagar e discutir especialmente se existe ou não, além da matéria, algo que seja uma causa em si mesmo, se tal coisa pode ou não existir separadamente, se é uma ou mais em número, e se existe algo à parte da coisa concreta (por "concreto" entendo a matéria da qual já foi predicada alguma coisa), ou se nada existe à parte, ou ainda se em alguns casos existe e em outros não, e quais são êsses casos. Depois, (9) devemos indagar se os princípios são ilimitados em número ou em espécie, tanto os contidos nas definições como os que concernem ao substrato; e (10) se os princípios das coisas perecíveis e imperecíveis são os mesmos ou diferentes; e se são todos imperecíveis, ou perecíveis os que se referem às coisas perecíveis. Além disso, (11) temos a questão mais difícil de tôdas e que mais perplexidade suscita: se, como dizem os Pitagóricos e Platão, a unidade e o ser não são atributos de outra coisa, mas a substância das coisas existentes; ou se isso

não é verdade e outro é o substrato — o Amor, como diz Empédocles, ou, segundo outros, o fogo, a água ou o ar. Por outro lado, (12) perguntamos se os princípios são universais ou semelhantes às coisas individuais, e (13) se êles existem potencial ou atualmente, e além disso, se são potenciais ou atuais em algum outro sentido que não em referência ao movimento — questões estas que também apresentam grande dificuldade. E, finalmente (14), são os números, as linhas, as figuras e os pontos uma espécie de substância ou não? E, em caso afirmativo, estão separados das coisas sensíveis ou presentes nelas? Com respeito a todos êstes problemas não só é difícil discernir a verdade, mas tampouco é fácil discriminar convenientemente as dificuldades.

2

(1) Começando, pois, pelo que mencionamos em primeiro lugar, é a uma ou a mais ciências que compete investigar tôdas as espécies de causas? Como competiria a uma só ciência reconhecer os princípios se êstes não fôssem contrários?

Acresce que muitas coisas existem a que nem todos os princípios convêm. Com efeito, como pode existir um princípio de mudança ou a natureza do bem em coisas imutáveis, uma vez que tudo aquilo que em si mesmo e por sua própria natureza é bom, é um fim e uma causa no sentido de que tanto o ser como o vir-a-ser das outras coisas se dirige a ela, e uma vez que um fim ou finalidade é finalidade de algum ato, e todos os atos implicam mudança? Por conseguinte, com referência às coisas imutáveis tal princípio não poderia existir, e tampouco poderia haver um bem-em-si. Eis aí por que em Matemática nada é provado por meio desta espécie de causa, nem existem demonstrações dêste tipo: "porque isto é melhor ou pior". Com efeito, ninguém jamais menciona sequer tais coisas; e é por isso que alguns sofistas, como Aristipo, costumavam ridicularizar a Matemática: nas artes, dizia êle, mesmo nas artes industriais como a carpintaria e o ofício de sapateiro, a razão que sempre se dá é "porque isto é melhor, ou pior", mas as ciências matemáticas não tomam em consideração os bens e os males.

Mas, se existem várias ciências das causas e uma ciência diferente para cada princípio, qual delas diríamos ser a que pro-

curamos, ou qual daqueles que as possuem tem o conhecimento mais científico do objeto em aprêço? Uma só e mesma coisa pode ter tôdas as espécies de causas: p.ex., a causa motriz de uma casa é a arte do construtor, a causa final é a função que ela desempenha, a causa material são a terra e as pedras, e a causa formal é a sua definição. A julgar pelo exame que anteriormente fizemos [1] da questão sôbre qual das ciências deveria ser chamada Sabedoria, cada uma tem motivos para reivindicar o título. Pois, sendo como é a mais arquitetônica e dominadora de tôdas, a quem as outras ciências, como escravas, não têm permissão sequer de contradizer, a ciência da *finalidade* e do *bem* é da natureza da Sabedoria (enquanto as outras existem em vista do bem). Por outro lado, a ciência da *substância,* que foi descrita [2] como tratando das primeiras causas e daquilo que no mais lídimo sentido é objeto de conhecimento, deve ser da natureza da Sabedoria. Efetivamente, como os homens podem conhecer a mesma coisa de muitos modos, dizemos que melhor conhece uma coisa quem a reconhece pelo que é e não pelo que não é; e, dentro da primeira classe, uns conhecem melhor do que outros, e o que melhor conhece é o que sabe o que uma coisa é, não o que tem ciência de sua qualidade ou quantidade, ou o que, por natureza, é capaz de fazer ou padecer. Além disso, em todos os casos julgamos que só há conhecimento, mesmo das coisas que é possível demonstrar, quando lhes conhecemos a essência: por exemplo, que a essência da quadratura do retângulo é a determinação de uma média; e anàlogamente no que a tudo mais se refere. Por fim, só temos conhecimento de gerações, ações e tôda espécie de mudança quando conhecemos a *origem do movimento,* que é diferente da finalidade e oposta a ela. Em conclusão, o estudo dessas causas parece competir a diversas ciências.

(2) Tomando, porém, os pontos de partida da demonstração assim como as causas, é questão discutível se êles são objeto de uma ciência ou de mais de uma (por pontos de partida da demonstração entendo as crenças comuns em que todos os homens baseiam suas provas: p.ex., que tôdas as coisas devem ser afirmadas ou negadas, que uma coisa não pode ao mesmo tempo ser e não ser, e as demais premissas dêsse gênero): a questão é saber se, dêsses princípios e da substância, a ciência é a mesma; e, se são duas, qual delas deve ser identificada com a que agora procuramos.

1 Livro I, 982a, 8-19.
2 *Ibid.*, 30 — 982b, 2.

Não é razoável que êsses tópicos sejam objeto de uma só ciência; efetivamente, por que haveria ser própria da Geometria mais que de qualquer outra ciência a compreensão de tais assuntos? Se, portanto, isso pertence igualmente a cada ciência e não pode pertencer a tôdas, não é mais próprio da ciência das substâncias que de outra qualquer. E, ao mesmo tempo, em que sentido pode haver uma ciência dos primeiros princípios? Pois o que cada um dêles seja, já o sabemos (pelo menos, outras ciências dêles se servem como de coisas sabidas); mas, se existe uma ciência demonstrativa que os tenha por objeto, terá de haver um gênero subjacente, e alguns dêles serão atributos demonstráveis e outros, axiomas (visto que nem tudo se pode demonstrar); com efeito, a demonstração deve partir de certas premissas, versar sôbre um certo assunto e provar certos atributos. Segue-se, portanto, que todos os atributos demonstrados devem pertencer a uma só classe, porque tôdas as ciências demonstrativas fazem uso dos axiomas.

Mas, se a ciência da substância e a ciência dos axiomas são diferentes, qual delas tem natural prevalência e prioridade sôbre a outra? Os axiomas são o que há de mais universal e os princípios de tôdas as coisas. E, se não ao filósofo, a quem mais caberia investigar-lhes a verdade ou a falsidade?

(3) Haverá uma só ciência de tôdas as substâncias em geral, ou mais de uma ciência? Se mais de uma, a que espécie de substância deve aplicar-se esta nossa ciência? Aliás, não é razoável que uma só ciência trate de tôdas, pois nesse caso teríamos uma ciência demonstrativa cujo objeto seriam todos os atributos. Ora, cada ciência demonstrativa investiga, em relação a determinado sujeito, os seus atributos essenciais, partindo das crenças comuns. Por conseguinte, investigar os atributos essenciais de uma classe de coisas, partindo de um conjunto de axiomas, é tarefa de uma só ciência. Pois o sujeito pertence a uma ciência e as premissas também a uma, seja ela a mesma ou uma outra; e assim, o mesmo sucede com os atributos, quer sejam investigados por essas ciências, quer por uma terceira, formada das duas.

(5) [1] Além disso, diremos que a nossa investigação versa apenas sôbre as substâncias, ou também sôbre os seus atributos? Refiro-me ao seguinte: por exemplo, se o sólido é uma substância e também o são as linhas e os planos, compete à mesma

1 A numeração está em concordância com a do Cap. 1.

ciência estudar tanto a êles como aos atributos de cada uma dessas classes (atributos que constituem objeto de demonstração nas ciências matemáticas), ou isso é matéria para uma ciência diferente? Se à *mesma,* a ciência da substância será também uma ciência demonstrativa; ora, é opinião corrente que a essência das coisas não comporta demonstração. E, se a *uma outra,* qual será essa ciência que investiga os atributos da substância? Dificílimo é responder a esta questão.

(4) Por outro lado, diremos que só existem as substâncias sensíveis ou que existem outras além delas? E serão as substâncias da mesma espécie ou na realidade haverá várias espécies delas, como entendem os que afirmam tanto a existência das Formas como dos intermediários, que êles dizem ser objeto das ciências matemáticas? O sentido em que afirmamos serem as Formas simultâneamente causas e substâncias em si foi explicado nas primeiras observações que fizemos a respeito delas [1]; se bem que a teoria apresente diversas dificuldades, a mais paradoxal de tôdas é a asserção de que existem certas coisas além das encontradas no universo material e que elas são iguais às coisas sensíveis, salvo o fato de serem eternas, enquanto estas últimas são perecíveis. Pois êles dizem que há um homem-em-si, um cavalo-em-si e uma saúde-em-si, sem mais qualificações — procedimento semelhante ao dos que dizem existir deuses, mas sob forma humana. Efetivamente, êsses não faziam mais do que postular homens eternos, assim como os Platônicos, com as suas Formas, estão simplesmente criando coisas sensíveis eternas.

Além disso, se além das Formas e dos sensíveis postularmos os intermediários entre ambos, teremos muitas dificuldades pela frente. Pois, de acôrdo com êsse princípio, haverá outras linhas além das linhas-em-si e das linhas sensíveis, e do mesmo modo para as outras classes de coisas; e, como a Astronomia é uma dessas ciências matemáticas, haverá um céu ao lado do céu sensível, e também um Sol e uma Lua além dos sensíveis, e igualmente para os outros corpos celestes. Como acreditar nisso, porém? Não é sequer razoável supor um tal corpo como imóvel, mas quanto a supô-lo *em movimento,* isso é totalmente impossível. — O mesmo quanto às coisas de que tratam a Óptica e a teoria matemática da harmonia; pois, pelas mesmas razões, essas não podem existir à parte das coisas sensíveis. Com efeito, se há coisas sensíveis e sensações intermediárias entre a Forma

1 Cf. Livro I, Caps. 6 e 9.

e o individual, é evidente que também haverá animais intermediários entre os animais-em-si e os animais perecíveis.

Poderíamos também perguntar em referência a que espécie de coisas existentes devemos procurar essas ciências dos intermediários. Se a Geometria só difere da mensuração pelo fato de tratar a segunda de coisas sensíveis e a primeira de coisas não sensíveis, evidentemente haverá também uma ciência distinta da Medicina, intermediária entre a Medicina-em-si e a "nossa" Medicina, e o mesmo quanto a cada uma das demais ciências. Mas como é possível isso? Teria de haver sêres saudáveis ao lado dos saudáveis do mundo sensível e da saúde-em-si. E, ao mesmo tempo, nem sequer é verdadeiro que a mensuração lide com grandezas perceptíveis e perecíveis; pois, em tal caso, ela pereceria juntamente com essas grandezas.

Mas, por outro lado, a Astronomia não pode versar sôbre grandezas perceptíveis, nem sôbre êste céu que vemos acima de nossas cabeças. Pois nem as linhas sensíveis são tais quais as linhas de que fala o geômetra (nenhuma coisa sensível é reta ou redonda do modo por que êle descreve o "reto" e o "redondo", pois um arco toca uma aresta plana não num só ponto, mas da maneira que dizia Protágoras em sua refutação dos geômetras), nem os movimentos e as órbitas espirais no céu se assemelham aos de que trata a Astronomia, nem tampouco os pontos geométricos são da mesma natureza que as estrêlas reais.

Mas há quem diga que êsses chamados intermediários entre as Formas e as coisas sensíveis não existem à parte destas últimas, e sim nelas próprias. Enumerar as conseqüências inaceitáveis desta opinião seria demasiado longo, mas basta considerar alguns pontos como os seguintes: — Não é razoável que isso só se aplique aos tais intermediários, mas é evidente que também as Formas poderiam ser imanentes às coisas sensíveis, pois ambas as concepções pertencem à mesma teoria. Ainda mais: desta teoria segue-se que existem dois sólidos no mesmo lugar e que os intermediários não são imóveis, uma vez que se encontram nas coisas sensíveis em movimento. E, em suma, para que supor-lhes a existência real, mas existência nas coisas sensíveis? Pois daí decorrem as mesmas conseqüências paradoxais que já mencionamos: será preciso haver um céu além do céu que conhecemos, só que não estará separado dêle, mas no mesmo lugar, o que é ainda mais impossível.

3

(6) Além de ser muito difícil estabelecer a verdade com respeito a êstes assuntos, igual dificuldade se nos depara no caso dos primeiros princípios, isto é, se são os gêneros que devem ser tomados como elementos e princípios, ou os constituintes primários de uma coisa. Por exemplo, são as partes primárias em que consistem os sons articulados que pensamos ser os elementos e princípios de tais sons, e não o gênero comum — o som articulado; e damos o nome de "elementos" às proposições geométricas que estão implicadas nas demonstrações das outras, seja de tôdas ou da maioria delas. Acresce que tanto os que admitem vários elementos nas coisas corpóreas como os partidários de um elemento único chamam princípios às partes de que são formados e em que consistem os corpos; Empédocles, por exemplo, diz que o fogo, a água e o resto são os elementos constituintes dos sêres, mas não os trata como gêneros das coisas existentes. Além disso, quando queremos investigar a natureza de qualquer outra coisa — de um leito, por exemplo — examinamos as partes em que êle consiste e como estão combinadas entre si. Isso nos dá o conhecimento da sua natureza.

Dêstes argumentos resultaria, pois, que não são os gêneros os princípios das coisas. Se é verdade, porém, que conhecemos cada ser pela sua definição e os gêneros são os princípios ou pontos de partida das definições, também os gêneros devem ser os princípios dos sêres definíveis. E, se ter conhecimento da espécie de acôrdo com a qual são denominadas as coisas é ter conhecimento das próprias coisas, os gêneros são pelo menos os pontos de partida das espécies. E, ao que parece, também alguns dos que afirmam ser a unidade, o ser, ou o grande e o pequeno os elementos das coisas, tratam essas concepções como gêneros.

Mas, por outro lado, não é possível descrever os princípios de ambas as maneiras ao mesmo tempo. Efetivamente, a fórmula da essência é uma só, mas a definição por gêneros será diferente da que indica as partes constituintes de uma coisa.

(7) Além disso, admitindo que os gêneros são no mais alto grau princípios, devemos considerar como tais os primeiros dentre todos os gêneros, ou aquêles que são predicados diretamente dos indivíduos? Também êste ponto é discutível. Com efeito, se os universais são sempre os que mais verdadeiramente se pode chamar de princípios, é evidente que os gêneros mais gerais são os princípios, pois êsses são predicados de tôdas as

coisas. Haverá, por conseguinte, tantos princípios das coisas quantos são os gêneros primários, de modo que tanto o ser como o um serão princípios e substâncias; efetivamente, êsses são, mais do que qualquer outro, predicados de tôdas as coisas existentes. Mas não é possível que o um e tampouco o ser seja um gênero único das coisas; pois necessàriamente existem as diferenças em cada gênero, e cada uma dessas diferenças não só *é* como também é uma; mas o gênero considerado à parte de suas espécies (assim como a espécie considerada à parte do gênero) não pode ser predicado de suas diferenças peculiares; logo, se o um ou o ser é um gênero, nenhuma diferença possuirá "ser" ou será uma. Mas, se o um e o ser não são gêneros, tampouco são princípios para quem admite que os gêneros são os princípios.

Por outro lado, as espécies intermediárias, em cuja natureza estão incluídas as diferenças, serão gêneros de acôrdo com esta teoria, até chegarmos às espécies indivisíveis; mas o fato é que algumas são consideradas como gêneros e outras, não. Além disso, as diferenças são princípios com mais razão ainda do que os gêneros; e, se êstes também são princípios, temos um número pràticamente infinito de princípios, especialmente se supomos que o gênero supremo é um princípio.

Mas, ainda por outro lado, se o um participa mais da natureza de um princípio e o indivisível é um, e se tôdas as coisas indivisíveis o são em quantidade ou em espécie, e aquilo que é indivisível em espécie tem prioridade, e os gêneros podem ser divididos em espécies (pois "homem" não é o gênero dos homens individuais), mais verdadeiramente um seria o que se predica diretamente dos indivíduos.

Ainda mais: no caso das coisas em que há distinção entre anterior e posterior, o que é predicável dessas coisas não pode estar fora delas (por exemplo, se dois é o primeiro dos números, não existirá um Número à parte das espécies de números; e, do mesmo modo, não haverá uma Figura à parte das espécies de figuras; e, se os gêneros dessas coisas não existem à parte das espécies, dificilmente sucederá tal para os gêneros das demais coisas; pois é sobretudo dos números e figuras que se pensa existirem gêneros). Nos indivíduos, porém, não há prioridade nem posterioridade. Além disso, onde uma coisa é melhor e outra pior, a melhor tem sempre anterioridade; de modo que também neste caso não haveria gênero. Donde parece que com maior razão se chamaria princípios às espécies predicadas

dos indivíduos do que aos gêneros. Mas a verdade é que não é fácil precisar em que sentido elas devem ser tomadas como princípios. Com efeito, o princípio ou causa deve existir ao lado das coisas de que é princípio e ser capaz de existir separadamente delas; mas por que motivo haveríamos de supor uma tal entidade como existente ao lado do indivíduo, senão o de ser predicável universalmente e de todos? Mas, se esta é a razão, então devemos supor que os universais sejam, mais que tudo, da natureza dos princípios; donde se conclui que os princípios seriam os gêneros supremos.

4

(8) Em relação a isto tudo há uma dificuldade, a maior de tôdas e a que mais importa examinar. Chegou o momento de discuti-la. Se, por um lado, nada existe à parte das coisas individuais e os indivíduos são em número infinito, como ter conhecimento dessa infinidade de indivíduos? Pois de tôdas as coisas só adquirimos conhecimento na medida em que possuam alguma unidade e identidade, e em que algum atributo lhes pertença universalmente.

Mas, se isto é necessário e deve haver alguma coisa à parte dos indivíduos, forçosamente isso ocorrerá com os gêneros — quer os imediatos, quer os supremos. Ora, a discussão precedente mostrou que tal coisa é impossível.

Além disso, se admitimos, na acepção integral do têrmo, que algo existe à parte da coisa concreta, sempre que se atribui algum predicado à matéria, diremos que êsse predicado, se tem existência própria, existe à parte de cada conjunto de indivíduos, ou só de alguns e não de outros, ou de nenhum? (A) Se nada existe à parte dos indivíduos, não haverá objeto de pensamento, mas tôdas as coisas serão objetos de percepção sensorial e não haverá conhecimento de nada, a menos que identifiquemos conhecimento com sensação. E mais ainda: nada será eterno ou imóvel, pois tôdas as coisas sensíveis parecem e estão em movimento. Mas, se nada há de eterno, tampouco pode haver geração; pois deve haver alguma coisa que vem a ser, isto é, alguma coisa a partir da qual uma outra vem a ser, e o têrmo final desta série não pode ter sido gerado, já que a série tem um limite e do que não existe nada pode provir. Ademais, se existe a geração e o movimento, para êles também deve haver um limite; pois nenhum movimento é infinito, mas

cada movimento tem o seu fim, e o que é incapaz de completar o seu vir-a-ser não pode estar em processo de vir a ser; e aquilo que completou o seu vir-a-ser deve *ser* tão logo termine êsse processo. E mais ainda: visto que a matéria existe, por não ser gerada, é razoável supor, *a fortiori*, que exista separadamente a substância ou essência, sendo ela o que em dado momento a matéria vem a ser. Mas, se nem essência nem matéria existem, absolutamente nada existirá, o que é impossível; logo, algo deve existir além da coisa concreta, a saber: a figura ou a forma.

Mas, por outro lado (B), se isto devemos admitir, é difícil determinar em que casos devemos admiti-lo e em que casos não. Pois evidentemente não é possível admiti-lo em todos os casos: não poderíamos supor, por exemplo, a existência de uma casa além das casas individuais. Mais ainda: será uma só a substância de todos os indivíduos, v.g. de todos os homens? Isto é paradoxal, pois tôdas as coisas cuja substância é una são também unas; mas serão múltiplas e diferentes as substâncias? Isto também não é razoável. — E por fim, como é que a matéria vem a ser cada um dos indivíduos, e como pode a coisa concreta ser ao mesmo tempo matéria e forma?

(9) Ainda acêrca dos primeiros princípios se poderia levantar a seguinte dificuldade: se êles são unos apenas *em espécie*, nada será numèricamente uno, nem mesmo o um-em-si e o ser-em-si; e como será possível então o conhecimento, não havendo algo de comum a um conjunto de indivíduos?

Mas, se existe um elemento comum que é *numèricamente* uno e cada um dos princípios é uno, e os princípios não são, como no caso das coisas sensíveis, diferentes para coisas diferentes, (p. ex., como esta sílaba particular é a mesma sempre que ocorre, os seus elementos também são os mesmos em espécie, mas sòmente em espécie, pois tanto êles como a sílaba diferem numèricamente nos distintos contextos); se, pelo contrário, os princípios das coisas são numèricamente unos, nada haverá além dos elementos (pois não há diferença de significação entre "numèricamente uno" e "individual"; é justamente isso o que entendemos por indivíduo — o numèricamente uno; e por universal entendemos o que é predicável dos indivíduos). Portanto, seria exatamente como se os elementos do som articulado fôssem limitados em número; tôda a linguagem se reduziria ao ABC, já que não poderia haver duas ou mais letras da mesma espécie.

(10) Há uma dificuldade, e das maiores, que tem sido desdenhada pelos filósofos modernos como pelos seus predecessores: se são os mesmos ou diferentes os princípios das coisas perecíveis e das imperecíveis. Se são os mesmos, como e por que motivo algumas coisas são perecíveis e outras não? A escola de Hesíodo e todos os teólogos só cuidavam do que se harmonizasse com as suas crenças; conosco não se preocuparam. Com efeito, afirmando que os primeiros princípios eram deuses e filhos de deuses, acrescentaram que os sêres que não saboreavam o néctar e a ambrosia se tornavam mortais; e é evidente que usam palavras cujo sentido lhes é familiar, mas o que dizem sôbre a aplicação dessas causas está acima de nossa compreensão. Pois, se os deuses saboreiam o néctar e a ambrosia pelo prazer que isso lhes dá, êsses manjares não são de modo algum a causa da existência dêles; e, se os tomam para se nutrir, como podem ser eternos êsses deuses que necessitam de alimento?

Mas não vale a pena esmiuçar essas sutilezas dos mitólogos. É para os que usam a linguagem da demonstração que devemos apelar, perguntando-lhes por que, afinal de contas, dos sêres que consistem nos mesmos elementos alguns são eternos enquanto outros perecem. Como êsses filósofos não apontam nenhuma causa e seria absurdo que as coisas se passassem como êles dizem, torna-se evidente que os princípios ou causas de tudo que existe não podem ser os mesmos. Até aquêle de quem seria de esperar mais coerência, Empédocles, incidiu no mesmo êrro; pois êle sustenta que a discórdia é um princípio causador de *destruição,* mas a própria discórdia parece ser também *produtora* de tudo, exceto do Um; pois todos os sêres, salvo Deus, procedem da discórdia. Pelo menos é assim que êle fala:

> *... da qual nasceu tudo que foi, que é e que será:*
> *as árvores frondosas, os homens e as mulheres,*
> *os animais e as aves, os peixes que a água nutre,*
> *e os longevos deuses* [1].

1000 b Mesmo sem estas palavras a inferência é clara: se a discórdia não estivesse presente nas coisas, tôdas elas seriam uma só, de acôrdo com Empédocles; pois, quando elas se uniram, "a discórdia ficou pela parte de fora [2]". Daí decorre também que o

1 Fragm. 21.
2 Fragm. 36.

seu Deus, o mais bem-aventurado dos sêres, é menos sábio do que os demais, por não conhecer todos os elementos; com efeito, nêle não existe discórdia, e o conhecimento é sempre do semelhante pelo semelhante. "Pois pela terra", diz o nosso filósofo,

> *... vemos a terra, a água pela água,*
> *o éter pelo divino éter, pelo fogo a chama devastadora,*
> *o amor pelo amor, o ódio pelo tenebroso ódio* [1].

Mas — e êste foi o nosso ponto de partida — uma coisa, pelo menos, é evidente: que, na sua teoria, a discórdia é causa tanto de existência como de perecimento. E, por outro lado, a amizade não é exclusivamente causa de existência, pois, ao unir muitos sêres num só, ela destrói todos os outros. E, ao mesmo tempo, Empédocles não menciona nenhuma causa da própria mudança, a não ser que as coisas são naturalmente assim.

> *Mas quando, por fim, cresceu a discórdia nos membros da Esfera*
> *e reclamou seus direitos, ao cumprirem-se os tempos*
> *que um poderoso juramento por turnos lhes designara* [2].

Isto implica que a mudança era necessária; mas êle não mostra a causa de tal necessidade. Entretanto, pelo menos até aqui é coerente consigo mesmo pois não dá algumas coisas como perecíveis e outras como eternas, mas faz com que tôdas sejam perecíveis, salvo os elementos. A dificuldade que nos ocupa de momento é saber por que alguns sêres são perecíveis e outros não, se os princípios de todos são os mesmos.

Que isto nos baste como prova de que os princípios não podem ser os mesmos. Mas, se existem diferentes princípios, uma das dificuldades será a de saber se êles também são perecíveis ou imperecíveis. Porque, no primeiro caso, é evidente que também êles devem consistir em certos elementos (uma vez que o perecer de tôdas as coisas significa a sua resolução nos elementos de que são formadas), donde se segue que há outros princípios anteriores a êsses. Mas isso é impossível, quer o processo tenha um limite, quer se prolongue ao infinito.

1 Fragm. 109.
2 Fragm. 30.

Ademais, como podem existir sêres perecíveis se eliminamos os seus princípios? Mas, por outro lado, se os princípios são imperecíveis, por que as coisas compostas de alguns dêles são perecíveis, enquanto as compostas de outros são eternas? Isto não é provável; ou é impossível, ou exige muita demonstração. Acresce que, até agora, ninguém sequer procurou sustentar princípios diferentes. Todos afirmam os mesmos princípios para tôdas as coisas, mas passam por alto a dificuldade que formulamos de início [1] como se a considerassem de somenos importância.

(11) De todos os problemas, o mais difícil e o mais necessário ao conhecimento da verdade é se o ser e o um são a substância das coisas e se cada um dêles não é outro senão o que é, respectivamente ser ou um, ou se devemos indagar o que sejam um e outro, subentendendo-se que há alguma outra natureza subjacente a ambos. Pois há os que defendem a primeira alternativa e há os que são pela segunda. Platão e os Pitagóricos pensavam que ser e unidade nada mais são do que isso e que tal é a natureza de ambos: sua essência confina-se no um e no ser. Mas a posição dos Fisiólogos é diferente; Empédocles, por exemplo, como que reduzindo-o a alguma coisa mais inteligível, diz o que é o um, pois parece crer que êle seja o amor: pelo menos, é para tôdas as coisas a causa de serem unas. Outros dizem que êsse um e o ser em que consistem e de que foram feitas as coisas, é o fogo, enquanto outros ainda o identificam com o ar. Uma opinião semelhante é expressa pelos que propõem mais de um elemento, pois êsses devem julgar que o um e o ser são precisamente tudo aquilo que êles chamam princípios.

(A) Se não admitimos que o um e o ser são substâncias, daí se segue que nenhum dos outros universais é substância tampouco; pois êstes são os mais universais de todos, e, se não existe um-em-si nem ser-em-si, dificilmente haverá, em todos os outros casos, qualquer coisa à parte daquilo que chamamos os indivíduos. Além disso, se o um não é uma substância, é evidente que tampouco existirá o número como entidade separada das coisas individuais; pois de unidades se compõe o número, e a unidade é precisamente uma certa espécie de "um".

Mas (B), se existe um um-em-si e um ser-em-si, a unidade e o ser devem ser a sua substância; pois o que universalmente se predica dos sêres que são e que são unos outra coisa não é

1 Ao introduzir esta décima *aporia* ou dúvida.

senão a unidade e o ser. Mas, se forçosamente existe um ser-em-si e um um-em-si, é muito difícil perceber como poderá haver outra coisa além dêles — quero dizer, como podem as coisas ser mais do que uma em número. Com efeito, o que difere do ser não existe, de onde necessàriamente se segue, de acôrdo com o argumento de Parmênides, que tôdas as coisas que são, são "um", e que êsse "um" é o ser.

Contra ambos êstes pontos de vista podem ser levantadas objeções. Quer o um não seja uma substância, quer exista um um-em-si, o número não pode ser uma substância. Já mostramos como isso se infere da hipótese de não ser o um uma substância; e, se êle o é, surge a mesma dificuldade que se nos deparou com relação ao ser: pois de onde viria um outro um que não fôsse o um-em-si? Forçosamente seria "não um"; mas tôdas as coisas são uma ou muitas, e destas, cada qual é uma.

Mais ainda: se o um-em-si é indivisível, segundo o postulado de Zenon êle nada será. Pois Zenon nega existência àquilo que nem torna uma coisa maior quando lhe é acrescentado, nem menor quando subtraído — pressupondo, evidentemente, que tudo quanto *é*, é uma grandeza espacial. E, se é uma grandeza, é corpóreo, pois o corpóreo possui o ser em tôdas as dimensões, ao passo que os outros objetos da Matemática, como o plano e a linha, acrescentados de certo modo a uma coisa aumentam-na, e de outro modo, não, e um ponto ou uma unidade não o fazem de modo algum. Sua teoria, no entanto, é inepta, e uma coisa indivisível *pode* existir de maneira que refute essas especulações (pois o acréscimo do indivisível aumentará o número, se não o tamanho). E todavia, como pode uma grandeza provir de um indivisível desta espécie, ou mesmo de muitos? Isso equivale a dizer que a linha é formada de pontos.

Mas, ainda supondo, como pretendem alguns, que o número procede do um-em-si e de alguma outra coisa que não é una, devemos indagar por que e como o produto é às vêzes um número e outras vêzes uma grandeza, se o "não um" era a desigualdade e o mesmo princípio num caso como no outro. Pois nem é claro como do um e dêste princípio, nem como do número e do mesmo princípio resultariam as grandezas.

5

(14) Uma questão relacionada com esta é se os números, os corpos, os planos e os pontos são uma espécie de substâncias

ou não. No caso negativo, não saberemos dizer o que sejam o ser e as substâncias das coisas. Pois modificações, movimentos, relações, disposições e proporções não parecem indicar a substância de nada, uma vez que todos se predicam de um sujeito e nenhum é uma coisa concreta. E quanto às coisas que mais que tôdas talvez pareçam indicar substância, a água, a terra, o fogo e o ar, de que são formados os corpos compostos — o calor, o frio e o mais que segue são modificações delas, e não substâncias, e só o corpo assim modificado persiste como algo de real e como uma substância. Mas, por outro lado, o corpo certamente é menos da natureza de uma substância do que o plano, o plano do que a linha, e a linha do que a unidade e o ponto. Efetivamente, o corpo é limitado por êles, e êles são considerados capazes de existir sem corpo, porém não o corpo sem êles. Eis aí por que, enquanto a maioria dos filósofos, sobretudo os mais antigos, identificavam a substância e o ser com o corpo, dando tôdas as outras coisas como modificações dêste, de modo que os primeiros princípios dos corpos eram os primeiros princípios do ser, os mais recentes e tidos como mais sábios pensaram que os números eram os primeiros princípios. Como dissemos, se aquêles não são a substância, absolutamente nenhuma substância e nenhum ser existe; pois aos seus acidentes decerto não é justo chamar "sêres".

Mas, se admitimos que as linhas e pontos são mais substância do que os corpos, como não vemos a que espécie de corpos possam pertencer (decerto que não aos sensíveis), nenhuma substância haverá. Acresce que todos êles são divisões dos corpos, em largura, profundidade e comprimento. Por outro lado, nenhuma espécie de forma está mais presente no sólido do que qualquer outra: se o Hermes não está na pedra, tampouco no cubo está a metade do cubo como algo de determinado; logo, tampouco está ali a superfície, porquanto, se alguma superfície estivesse presente no cubo, também o estaria aquela que delimita a sua metade. As mesmas considerações valem para a linha, o ponto e a unidade. Portanto, se por um lado o corpo é no mais alto grau substância, e por outro lado essas coisas o são ainda mais do que o corpo, e todavia nem mesmo elas chegam a ser substâncias, como precisar o que seja o ser e a substância das coisas?

Além do que já ficou dito, as questões da geração e da destruição nos apresentam novos paradoxos. Efetivamente, se a substância que antes não existia, agora existe, ou, tendo existido antes, posteriormente não existe, julgamos que essas mudanças se devam a um processo de geração ou destruição; mas os pontos, as linhas e as superfícies não podem encontrar-se em processo de geração ou destruição quando num dado momento existem, porém não em outro. Com efeito, quando os corpos entram em contato e se dividem, os seus limites simultâneamente se tornam um no primeiro caso (quando se tocam) e dois no segundo (quando se dividem); de tal modo que quando são justapostos um dos limites deixa de existir e perece, e quando estão divididos existem limites que antes não existiam (pois não se pode dizer que o ponto, que é indivisível, tenha se dividido em dois). E, se os limites geram-se e perecem, de que provém essa geração? O caso do "agora" no tempo é semelhante, pois também êle não pode encontrar-se em processo de geração e destruição, e contudo parece ser sempre diferente, o que mostra que não se trata aqui de uma substância. E, evidentemente, isto também é verdadeiro dos pontos, linhas e planos; o mesmo argumento se aplica a êles, uma vez que todos são igualmente limites ou divisões.

6

Em geral, poder-se-ia perguntar por que, em suma, além das coisas sensíveis e dos intermediários, temos de procurar uma terceira classe de coisas — isto é, as Formas que postulamos. A razão é esta: se bem que os sêres matemáticos difiram das coisas dêste mundo a outros respeitos, em nada se distinguem delas enquanto constituem uma multiplicidade de sêres, de modo que os seus primeiros princípios não podem ser limitados em número (assim como os elementos de tôda linguagem, neste mundo sensível, não são limitados em número, mas sim em espécie, a menos que tomemos os elementos de uma determinada sílaba ou de um som articulado individual, em que êles são limitados também em número; e o mesmo ocorre no caso dos intermediários, onde é infinito o número de exemplares da mesma espécie); de modo que, se não existem — além dos objetos perceptíveis e matemáticos — outros sêres tais como alguns afirmam serem as Formas, não haverá substância que seja una em número, mas apenas em espécie, nem os primeiros princípios das coisas serão determinados em número, mas tão-sòmente em espécie. Se necessàriamente assim é, necessário é também afirmar a existência das Formas. Ainda que os adeptos desta teoria não a articulem bem, é isso o que pretendem dizer;

e forçoso é que defendam a existência das Formas, pois cada uma delas é uma substância e nenhuma existe por acidente.

Mas, se devemos supor que as Formas existem e que os princípios são um em número e não apenas em espécie, já indicamos[1] as conseqüências inadmissíveis que daí resultam.

(13) Uma dificuldade que tem estreita conexão com esta é a de saber se os elementos existem potencialmente ou de algum outro modo. Se é de outro modo, alguma outra coisa haverá que tenha prioridade sôbre os primeiros princípios, pois a potência é anterior à causa atual, e não é necessário que tôdas as potencialidades se atualizem. Por outro lado, se os elementos só existem em potência, poderia dar-se o caso de não existir tudo que existe. Pois também é possível o que ainda não é, e o que não é vem a ser, porém nada vem a ser que não tenha a potência de ser.

(12) Não só devemos levantar estas questões acêrca dos primeiros princípios, mas também indagar se êles são universais ou a modo do que chamamos particulares. Se são universais, não podem ser substâncias, pois todo têrmo comum indica, não algo de concretamente determinado, mas uma qualidade, enquanto uma substância é concretamente determinada. E, se nos fôsse lícito assentar que um predicado comum é algo de concretamente determinado e um ente singular, Sócrates seria vários viventes ao mesmo tempo — êle próprio, "homem" e "animal", porquanto cada um dêstes têrmos designa um ser concretamente determinado e singular.

Se, pois, os princípios são universais, estas são as conseqüências da premissa; mas se, pelo contrário, não são universais e sim da natureza dos particulares, não serão cognoscíveis, pois todo conhecimento é universal. Portanto, para haver conhecimento de princípios devem existir outros princípios anteriores: a saber, os que dêles se predicam universalmente.

1 999b, 27 — 1000a, 4.

Livro IV

1

Há uma ciência que investiga o ser como ser e os atributos que lhe são próprios em virtude de sua natureza. Ora, esta ciência é diversa de tôdas as chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas trata universalmente do ser como ser. Dividem-no, tomam uma parte e dessa estudam os atributos: é o que fazem, por exemplo, as ciências matemáticas. Mas, como estamos procurando os primeiros princípios e as causas supremas, evidentemente deve haver algo a que êles pertençam como atributos essenciais. Se, pois, andavam em busca dêsses mesmos princípios aquêles filósofos que pesquisaram os elementos das coisas existentes, é necessário que êsses sejam elementos essenciais e não acidentais do ser. Portanto, é do ser enquanto ser que também nós teremos de descobrir as primeiras causas.

2

Em muitos sentidos se pode dizer que uma coisa "é", mas tudo que "é" relaciona-se a um ponto central, uma espécie definida de ser, e não se diz que "é" por simples analogia. Tudo que é "salutar" relaciona-se à saúde, isto no sentido de preservá-la, aquilo no de produzi-la, aquil'outro no de constituir um sintoma de saúde ou ainda de comportá-la. E o que é "médico" relaciona-se à arte da Medicina, certas coisas sendo assim chamadas porque a possuem, outras por lhe serem naturalmente afins, e outras ainda por serem uma função da arte médica. E não faltam palavras que, como estas, tenham diversos usos. De modo que também são vários os sentidos em que dizemos que uma coisa "é", mas todos êles se referem a um

só ponto de partida; algumas coisas "são" pelo fato de serem substâncias, outras por serem modificações da substância, outras por representarem um trânsito para ela, a destruição, a privação ou uma qualidade dela, ou pelo fato de a produzirem ou gerarem, ou por serem têrmos relativos à substância, ou negações de um dêsses têrmos ou da própria substância. É por essa razão que do próprio não-ser dizemos que "é" não-ser. E assim, como há uma ciência que trata de tôdas as coisas salutares, o mesmo se aplica também aos outros casos. Não só para as coisas que têm um conceito comum a investigação pertence a uma ciência única, mas também para aquelas que se relacionam a uma natureza comum; pois mesmo estas, em certo sentido, têm um conceito comum. É evidente, pois, ser tarefa de uma só ciência o estudo das coisas que são, enquanto são. Mas tôda ciência trata principalmente do que é primário, do qual dependem as outras coisas e do qual recebem sua denominação. Se isso é a substância, será pois da substância que o filósofo deverá descobrir os princípios e as causas.

Ora, como para cada classe de coisas existe uma só percepção, também a ciência que lhes corresponde é uma só: por exemplo, a Gramática, sendo uma só ciência, investiga todos os sons articulados. Por isso o estudo do ser enquanto ser compete a uma ciência que é genèricamente una, ao passo que o estudo das várias espécies constitui a tarefa das partes específicas dessa ciência.

Pois bem: sendo uma só e a mesma coisa o ser e a unidade, no sentido de estarem implicados um no outro como o estão a causa e o princípio, e não no de serem explicados pela mesma definição (embora não faça diferença que os suponhamos tais, e isso viria até reforçar a nossa argumentação); pois o mesmo vale dizer "um homem" como "homem", ou "homem existente" e "homem", e se juntarmos estas palavras na frase "um homem e um homem existente" nada de diferente exprimiremos (é evidente que as duas coisas não estão separadas nem na geração, nem no perecimento); e, do mesmo modo, "*um* homem existente" nada acrescenta a "homem existente"; é óbvio que a adição, nesses casos, significa a mesma coisa e o "um" nada é à parte do ser; e, ademais, a substância de cada coisa é uma não por mero acidente e, do mesmo modo, é, por sua própria natureza, algo que *é*: em face de tudo isto, deve haver exatamente tantas espécies de ser quantas há de unidade. E investigar a essência destas coisas compete a uma ciência que

é genèricamente una: refiro-me, por exemplo, à discussão do mesmo, do semelhante e de outros conceitos dessa espécie. Quase todos os contrários podem ser referidos a esta origem; nós os tomaremos conforme foram estudados na "Seleção dos Contrários".

Deve haver tantas partes da Filosofia quantas são as espécies de substância, de modo que entre elas necessàriamente haverá uma primeira filosofia, e uma segunda. Com efeito, o ser se divide imediatamente em gêneros, razão pela qual as ciências também corresponderão a êsses gêneros; pois o filósofo, na acepção em que se usa esta palavra, é como o matemático: a Matemática também possui partes, e há uma primeira e uma segunda ciência, e tôdas as demais que se seguem dentro da esfera da Matemática.

Ora, como é trabalho de uma só ciência investigar os contrários, e a pluralidade é o contrário da unidade — e compete a uma só ciência investigar a negação e a privação, porque em ambos os casos estamos na realidade investigando aquela coisa só a que se referem a negação e a privação (com efeito, ou declaramos simplesmente que essa coisa não está presente, ou que não está presente em alguma classe determinada; neste último caso, a diferença vem acrescentar-se ao que está implicado na negação, pois esta significa apenas a ausência da coisa em aprêço, ao passo que na privação também se alude a uma natureza subjacente, de que é predicada a privação): em vista de todos êstes fatos, os contrários dos conceitos que nomeamos acima, o outro, o dessemelhante, o desigual e tudo mais que dêles deriva assim como da unidade e da pluralidade, caem no domínio da referida ciência. E o contrário também é um dêsses conceitos; pois êle é uma espécie de diferença, e a diferença é uma espécie de alteridade. Portanto, como são muitos os sentidos em que se diz que uma coisa é "uma", êstes têrmos também terão muitos sentidos, e no entanto a uma só ciência compete conhecê-los todos; pois um têrmo pertence a diferentes ciências não por ter diferentes sentidos, mas por ter mais de um sentido e não poderem as suas definições ser referidas a um significado central. Mas, como tôdas as coisas podem ser referidas a um princípio primordial — como, p. ex., tôdas as coisas que chamamos unas são referidas a um "Um" primordial — devemos afirmar que isto também vale para o mesmo e o outro, e para os contrários em geral; de modo que, após distinguir os vários sentidos de cada têrmo, cumpre-nos explicar êsses sentidos em referência ao que é primário para

cada um dos predicados em questão, mostrando como se relacionam com êle; pois alguns recebem o seu nome pelo fato de possuí-lo, outros porque o produzem, e outros ainda por motivos análogos.

É evidente, pois, que a uma só ciência compete dar explicação dêstes conceitos assim como da substância (foi esta uma das questões ventiladas em nosso livro sôbre as aporias), e que 1004 b é função do filósofo investigar tôdas as coisas. Pois, se função dêle não é, quem indagará se Sócrates e Sócrates sentado são o mesmo ser, ou se cada coisa só tem um contrário, ou o que é o contrário e quantos significados tem êsse têrmo? E do mesmo modo no que se refere a tôdas as demais questões dessa espécie. Portanto, como são essas as modificações essenciais da unidade enquanto unidade e do ser enquanto ser, e não enquanto número, ou linha, ou fogo, claro está que a esta ciência compete investigar tanto a essência dêstes conceitos quanto as suas propriedades. E os que estudam essas propriedades erram, não por deixarem a esfera da Filosofia, mas por esquecerem que a substância, da qual não têm uma noção exata, é anterior a essas outras coisas. Porque o número enquanto número tem atributos próprios, como paridade e imparidade, comensurabilidade e igualdade, excesso e carência, os quais pertencem ao número quer em si mesmo, quer em relação uns aos outros. E anàlogamente, o sólido, o imóvel e o que se move, o que tem pêso e o que não o tem possuem outras propriedades peculiares; e há também outras propriedades peculiares ao ser como tal, em relação às quais cumpre ao filósofo investigar a verdade. Sinal disto é o seguinte: dialéticos e sofistas fazem figura de filósofos, pois a sofística só é Filosofia na aparência, enquanto os dialéticos sôbre tôdas as coisas discutem, mas evidentemente a sua dialética abrange êstes assuntos porque êles são próprios da Filosofia. Com efeito, sofística e dialética giram em tôrno da mesma classe de coisas que a Filosofia, mas esta difere da dialética pela natureza da faculdade posta em jôgo, e da sofística pelo que respeita à finalidade da vida filosófica. A dialética é apenas crítica, enquanto a Filosofia aspira ao conhecimento, e sofística é aquilo que parece ser Filosofia, mas não é.

Ajuntemos que na lista dos contrários uma das duas colunas é privativa e todos os contrários são redutíveis ao ser e ao não-ser, assim como à unidade e à pluralidade: por exemplo, o repouso pertence à unidade e o movimento, à pluralidade. E quase todos os filósofos estão de acôrdo em que ser e unidade

são compostos de contrários; pelo menos, todos nomeiam contrários como os seus primeiros princípios — como o par e o ímpar, o quente e o frio, o limite e o ilimitado, o amor e a discórdia. Ao que parece, tôdas as outras coisas são também 1005 a redutíveis à unidade e à pluralidade (admitamos isto como axioma), e os princípios propostos por outros filósofos são inteiramente abrangidos por êstes, como por seus gêneros. Também por estas considerações é óbvio que compete a uma só ciência estudar o ser enquanto ser. Efetivamente, tôdas as coisas ou são contrárias ou compostas de contrários, e a unidade e a pluralidade são os pontos de partida dos contrários. E êstes pertencem a uma só ciência, quer tenham, quer não tenham um significado só. O mais provável é que não o tenham; e contudo, mesmo que "um" tenha vários significados, as outras acepções se relacionarão com a acepção primária (e do mesmo modo no caso dos contrários), ainda que o ser ou a unidade não seja um universal e o mesmo em todos os casos, ou que não seja separável dos casos particulares (e provàvelmente não o é; a unidade às vêzes resulta de uma referência comum, outras vêzes de uma seqüência serial). Por esta razão, não compete ao geômetra especular sôbre o contrário, o perfeito, a unidade, o ser ou o mesmo e o outro, mas aceitar êstes conceitos como pressupostos e raciocinar a partir dêles.

Evidentemente, pois, é tarefa de uma só ciência estudar o ser enquanto ser e os atributos que lhe pertencem como tal; e a mesma ciência examinará não só as substâncias, mas também os seus atributos, tanto os indicados acima como os conceitos de "anterior" e "posterior", de "gênero" e "espécie", de "todo" e "parte", e todos os mais que a êstes se assemelham.

3

Devemos decidir se compete a uma só ou a diferentes ciências indagar das verdades que em Matemática se chamam axiomas, assim como da substância. Evidentemente, a investigação destas coisas também pertence a uma só ciência, que é a do filósofo; pois essas verdades valem para tudo que existe e não para algum gênero especial à parte dos outros. E todos os homens se utilizam delas porque são verdadeiras do ser enquanto ser, e cada gênero possui o ser. Mas os homens só as usam na medida em que elas satisfazem os seus fins, isto é, até onde se estendem os gêneros a que se referem as suas demonstrações. Portanto, como estas verdades manifestamente valem para tô-

das as coisas enquanto sêres (pois isso é o que elas têm em comum), ao que estuda o ser enquanto ser compete também a sua investigação. E por esta razão, ninguém que esteja conduzindo uma pesquisa especial tenta pronunciar-se a respeito de sua verdade ou falsidade — nem o geômetra, nem o aritmético. É verdade que alguns físicos o fizeram, e êsse procedimento foi bastante compreensível, uma vez que êles pensavam ser os únicos a inquirir o ser e a Natureza em seu todo. Como existe, porém, uma espécie de pensador que está acima do próprio físico (pois a Natureza mais não é do que um gênero particular de ser), a inquirição destas verdades também cabe àquele cuja busca é universal e versa sôbre a substância primária. A Física também é uma espécie de Sabedoria, porém não a primeira espécie. E as tentativas de alguns dos que pretendem discutir os têrmos em que deve ser aceita a verdade provêm da falta de adestramento lógico; porquanto é necessário saber essas coisas com antecedência quando se empreende um estudo especial, e não investigá-las ao mesmo tempo que se estuda.

Está claro, pois, que compete ao filósofo, isto é, ao que estuda a natureza de tôda substância, pesquisar também os princípios do silogismo. Mas quem melhor conhece cada gênero deve ser capaz de enunciar os princípios mais certos que a êle pertencem, de modo que aquêle cujo campo de pesquisa são as coisas existentes enquanto existentes deve estar em condições de enunciar os princípios mais certos de tôdas as coisas. Êsse é o filósofo, e o princípio mais certo de todos é aquêle sôbre o qual não há engano possível; tal princípio deve, ao mesmo tempo, ser o mais bem conhecido (pois todos os homens podem errar a respeito das coisas que não conhecem), e não ser hipotético. Efetivamente, um princípio que deve ser conhecido por todo aquêle que compreende qualquer coisa existente não é uma hipótese; e aquilo que cada um deve saber para conhecer qualquer coisa, êle já o deve levar consigo quando se dedica a um estudo especial. Evidentemente, pois, um tal princípio é o mais certo de todos; qual seja êle, é o que vamos dizer agora: *o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa;* e demos por feitas, para garantir-nos contra as objeções dos dialéticos, quaisquer outras ressalvas que seja necessário aduzir. Êste é, portanto, o mais certo de todos os princípios, uma vez que corresponde à definição acima. Efetivamente, ninguém pode crer que a mesma coisa seja e não seja,

como pensam alguns que Heráclito tenha afirmado. Pois não é forçoso que um homem acredite naquilo que diz; e, se impossível é que atributos contrários pertençam simultâneamente ao mesmo sujeito (feitas, também a esta premissa, as necessárias restrições), e se a opinião que contradiz uma outra lhe é contrária, manifestamente um mesmo homem não pode acreditar, na mesma ocasião, que a mesma coisa é e não é; porquanto, se êle se enganasse a tal respeito, teria duas opiniões contrárias ao mesmo tempo. Eis por que todos os que empreendem uma demonstração a reduzem a êste princípio como axioma primeiro, pois êle é o ponto de partida natural de todos os demais axiomas.

4

Há, como dissemos, quem afirme a possibilidade de a mesma coisa ser e não ser a um tempo, e que assim se pode pensar. E, entre outros, muitos físicos usam essa linguagem. Mas, quanto a nós, acabamos de estabelecer que é a qualquer coisa impossível ser e não ser simultâneamente, mostrando, assim, que êste é o mais indiscutível de todos os princípios. — Alguns, na verdade, exigem que também êle seja demonstrado, mas isso provém da sua ignorância, pois não saber de que coisas se deve requerer prova e de quais não se deve, revela falta de instrução. Efetivamente, é impossível dar demonstração de tudo (teríamos, então, uma série regressiva infinita, e nenhuma prova poderia haver); mas, se há coisas de que não se deve exigir prova, nenhuma mais evidente do que esta poderiam êles apontar.

Podemos, sem embargo, demonstrar negativamente que essa opinião é impossível, contanto que o nosso adversário afirme alguma coisa; e, se êle nada disser, é absurdo querer dar razão de nosso modo de pensar a quem não dá razão de nada, por não ter nenhuma. Pois um tal homem, dêsse ponto de vista, não seria mais que um vegetal. Ora, a prova por via de refutação eu distingo da prova pròpriamente dita, porque nesta última se poderia talvez descobrir uma petição de princípio, mas, se uma outra pessoa fôr responsável pela asserção, teremos a prova negativa e não a prova direta. O ponto de partida de todos os argumentos desta espécie não é pretender que nosso adversário diga que alguma coisa é ou não é (o que poderia talvez ser tomado por uma petição de princípio), mas que diga algo que tenha significação tanto para êle próprio como

para um outro; pois isso é necessário, se realmente êle quer dizer algo. Se nada quer dizer, um tal homem não será capaz de raciocínio, quer consigo mesmo, quer com um outro. Mas, uma vez admitido isto, a demonstração se torna possível, pois nesse caso teremos uma asserção definida. O responsável pela petição de princípio, contudo, não é o que demonstra, mas o que escuta a demonstração; porquanto, ao mesmo tempo que refuta o raciocínio, submete-se a êle. E, por outro lado, quem admite isso já admitiu que há algo de verdadeiro fora de qualquer demonstração [de modo que nem tudo será "assim e não assim"].

Para começar, pois, ao menos isto é uma verdade evidente: que a palavra "ser" ou "não ser" tem uma significação definida, de modo que nem tudo será "assim e não assim" [1]. Por outro lado, se "homem" tem um significado só, admitamos que êste seja "animal bípede"; por ter um significado só entendo o seguinte: se "homem" significa *X*, e se *A* é um homem, *X* será para êle o que significa "ser homem". (E não fará diferença mesmo se observarmos que uma palavra tem diversos significados, contanto que êstes sejam em número limitado; pois a cada definição se poderia atribuir um nome diferente. Por exemplo: poderíamos dizer que "homem" não tem um significado só, mas vários, um dos quais teria uma definição, isto é, "animal bípede", podendo haver também diversas outras definições contanto que fôssem em número limitado; pois a cada uma delas se poderia aplicar uma designação distintiva. Se, porém, elas não fôssem limitadas, mas disséssemos que a palavra tem um número infinito de significados, evidentemente o raciocínio se tornaria impossível; porquanto não significar uma coisa só equivale a nada significar, e se as palavras não têm nenhum significado as nossas argumentações uns com os outros, e até com nós mesmos, ficam reduzidas a nada; pois é impossível pensar se não se pensa uma determinada coisa: mas, se isto é possível, um nome só poderá ser atribuído a essa coisa.)

Admitamos, pois, como ficou dito no comêço, que o nome tem um significado, e um só significado; em vista disso, é impossível que "ser homem" signifique precisamente "não ser homem", se é que "homem" não apenas significa alguma coisa a respeito de um só sujeito, mas também tem um só significado (porque nós não identificamos "ter um significado só" com

1 Cf. Platão, *Teéteto*, 183.

"significar alguma coisa a respeito de um só sujeito"; se assim fôsse, "músico", "branco" e "homem" uma e a mesma coisa significariam e tôdas as coisas seriam uma só, pois tôdas teriam a mesma significação).

E não será possível ser e não ser a mesma coisa, salvo por ambigüidade, como, por exemplo, se alguém a quem chamamos "homem", outros lhe chamassem "não-homem"; mas o ponto em discussão não é saber se o mesmo ente pode a um tempo ser e não ser um homem quanto ao nome, e sim quanto ao fato. Ora, se "homem" e "não-homem" não diferem na significação, evidentemente "não ser homem" outra coisa não significará senão "ser homem"; de modo que "ser homem" equivalerá a "não ser homem", pois tudo será uma coisa só. Com efeito, ser uma coisa só significa ter entre si a mesma relação que têm "roupa" e "vestuário", se a definição dos dois têrmos é a mesma. E, se "ser homem" e "ser não-homem" se equivalem, as duas frases devem significar uma coisa só; mas mostramos acima que elas têm diferentes significados. Portanto, se de um ser qualquer se pode dizer com verdade que é um homem, êle terá de ser um animal bípede (pois tal é a significação de "homem"); e, se isto é necessário, impossível é que tal ente não seja ao mesmo tempo um animal bípede; efetivamente, êsse é o sentido de "ser necessário": que é impossível não ser assim. Por conseguinte, é impossível que seja simultâneamente verdadeiro dizer que o mesmo ente é um homem e não é um homem.

O mesmo argumento vale para o "não ser homem", pois "ser homem" e "ser não-homem" significam coisas diferentes, uma vez que até "ser homem" e "ser branco" são diferentes; porquanto os dois primeiros têrmos são muito mais opostos do que os segundos, de modo que *a fortiori* devem significar coisas diferentes. E, se alguém disser que "branco" significa o mesmo que "homem", tornaremos a responder o mesmo que já foi respondido antes [1]: que daí se seguiria que *tôdas* as coisas, e não apenas os contrários, são uma só. Mas, se isso é impossível, segue-se o que sustentávamos — contanto que nosso adversário responda ao que lhe é perguntado.

Mas se à simples pergunta êle responde acrescentando as negações, não está respondendo ao que lhe foi interrogado. Pois nada impede que o mesmo ente seja ao mesmo tempo

1 1006b, 17.

homem e branco, e que tenha um sem-número de outros atributos; não obstante, quando perguntamos se é ou não verdade dizer que tal ente é um homem, nosso adversário deve dar uma resposta que signifique uma coisa só, e não acrescentar que "êle também é branco e grande". Porque, além de outras razões, é impossível enumerar os seus atributos essenciais, cujo número é infinito: que enumere, pois, ou todos ou nenhum. Anàlogamente, ainda que o mesmo ente seja mil vêzes um homem e um não-homem, ao responder à pergunta sôbre se êle é um homem o adversário não deve acrescentar que é também, simultâneamente, um não-homem, a menos que seja obrigado a acrescentar todos os outros acidentes, tudo que o sujeito é ou não é; e, se assim fizer, não estará observando as regras da argumentação.

Em geral, os que falam dêsse modo suprimem a substância e a essência, forçados que são a afirmar que todos os atributos são acidentes e que não existe isso que se chama "ser essencialmente um homem" ou "um animal". Com efeito, se tem de existir tal coisa, não será o mesmo que "ser não-homem" ou "não ser homem" (e contudo estas são negações da primeira); pois ela possuía uma significação, que era a substância de alguma coisa. E denotar a essência de um ser significa que êle nada mais é. Mas, se ser essencialmente um homem deve ser o mesmo que ser essencialmente um não-homem ou que não ser essencialmente um homem, então a sua essência será outra coisa. Por isso os nossos adversários são levados a afirmar que não pode haver tal definição de coisa alguma e que todos os atributos são acidentais — pois que essa é a distinção entre substância e acidente: "branco" é acidental ao homem porque, ainda que um homem seja branco, a brancura não é a sua essência. Mas, se tôdas as declarações são acidentais, nada haverá de primário no sujeito de que são predicadas, visto que o acidental sempre implica predicação de algo a respeito de um sujeito. A predicação deve, assim, prosseguir *ad infinitum*, o que é impossível, pois nunca se podem combinar mais de dois têrmos numa predicação acidental. Com efeito, (1) os acidentes não são acidentes de acidentes, a menos que isso decorra de serem ambos acidentes do mesmo sujeito (quero dizer, por exemplo, que o branco é músico e o músico é branco, mas só porque ambos são acidentes do mesmo homem). Mas (2) Sócrates é músico não nesse sentido de serem ambos acidentes de um outro ser. Como, pois, alguns predicados são acidentais neste sentido e outros naquele, (*a*) os que são acidentais no segundo sentido, em que o branco é acidental a Sócrates, não

podem formar uma série crescente infinita; p.ex., ao Sócrates branco não vem juntar-se um outro acidente, pois de tal soma não se obtém nenhuma unidade. Nem, por outro lado, (*b*) terá "branco" um outro têrmo que lhe seja acidental, como p.ex. "músico". Efetivamente, êste não é mais acidental àquele do que aquêle a êste; e, ao mesmo tempo, fizemos esta distinção: que, enquanto alguns predicados são acidentais neste sentido, outros o são no sentido em que "músico" é acidental a Sócrates; e o acidente é acidente de um acidente não nos casos desta última espécie, mas só nos da primeira, de modo que nem todos os têrmos serão acidentais. Portanto, algo deve haver que denote substância; e, sendo assim, está demonstrado que não é possível predicar têrmos contraditórios ao mesmo tempo.

Mais ainda: se tôdas as declarações contraditórias são verdadeiras do mesmo sujeito ao mesmo tempo, evidentemente tudo será uma coisa só. Pois a mesma coisa será uma trirreme, um muro e um homem se de tudo é possível afirmar ou negar o que quer que seja (premissa esta que decerto será aceita pelos que compartilham as idéias de Protágoras). Porque, se alguém pensa que o homem não é uma trirreme, evidentemente êle tampouco é uma trirreme; mas, por outro lado, êle também é uma trirreme, se, como dizem tais pessoas, as declarações contraditórias são ambas verdadeiras. Vimos, assim, cair na doutrina de Anaxágoras, de que tôdas as coisas se encontram confundidas, de modo que nada realmente existe. Parecem, destarte, referir-se ao indeterminado e, embora imaginem falar do ser, na realidade estão falando do não-ser; pois indeterminado é o que existe apenas potencialmente e não em sua plena atualidade. Mas forçoso é que êles prediquem de todos os sujeitos a afirmação ou a negação de todos os atributos. Pois é absurdo que cada sujeito se deva predicar a sua negação, porém não a de alguma outra coisa que dêle não seja predicável; por exemplo, se é verdade dizer de um homem que êle não é um homem, evidentemente também é verdade dizer ou que êle é uma trirreme, ou que não a é. Portanto, se a afirmativa pode ser predicada, a negativa também pode; e, se a afirmativa não é predicável, a negativa, pelo menos, será mais predicável do que a negação do próprio sujeito. Se, pois, até esta última negativa é predicável, a negativa de "trirreme" também o será; e, sendo-o ela, igualmente o será a afirmativa.

Por conseguinte, os que mantêm tal doutrina são levados a esta conclusão, e também à de que não há necessidade de afirmar ou negar. Com efeito, se é verdade que um determinado

ser é homem e não-homem, evidentemente êle tampouco será homem ou não-homem, pois às duas asserções correspondem duas negações, e se a primeira é tratada como uma só proposição composta de duas, a segunda também é uma só proposição oposta à primeira.

Por outro lado, ou a teoria é verdadeira para todos os casos, e uma coisa é ao mesmo tempo branca e não branca, existente e não existente, e tôdas as demais afirmações e negações são igualmente compatíveis, ou ela é verdadeira de algumas declarações e não de outras. Se não de tôdas, as exceções serão pares contraditórios de que, reconhecidamente, apenas um dos têrmos é verdadeiro; se de tôdas, surge um nôvo dilema: ou a negação será verdadeira sempre que a afirmação o fôr, e vice-versa, ou a negação será verdadeira sempre que a afirmação o fôr, mas esta nem sempre será verdadeira quando a negação o é. Na segunda alternativa (*a*), haverá um caso em que alguma coisa seguramente *não é*, e essa será uma opinião indisputável; e, se o não ser é algo de cognoscível e indisputável, a afirmação oposta se tornará mais cognoscível. Mas (*b*) se tudo que se pode afirmar, pode-se igualmente negar, ou diz a verdade quem separa os predicados — declarando, por exemplo, que uma coisa é branca, e, a seguir, que ela não é branca — ou não. E se (i) não é admissível aplicar os predicados separadamente, o nosso adversário não está dizendo o que pretende dizer e, por outro lado, absolutamente nada existe; mas como pode um ser não existente caminhar e falar como êle faz? Além disso, de acôrdo com esta doutrina tôdas as coisas seriam uma só, como já ficou dito, e um só seriam o homem, Deus, a trirreme e as respectivas negações. Pois, se têrmos contraditórios podem ser igualmente predicados de cada sujeito, uma coisa em nada diferiria de outra; com efeito, se diferisse, tal diferença seria algo de verdadeiro e de peculiar a ela. E (ii), ainda que sem faltar à verdade se possa aplicar os predicados separadamente, segue-se o que acima dissemos, e também que todos teriam razão e todos estariam em êrro, e o nosso adversário, êle mesmo, confessaria que não diz a verdade. Ao mesmo tempo, nossa discussão com êle gira em tôrno de nada, pois êle nada diz. Com efeito, não diz "sim" nem "não", mas "sim e não"; e ao mesmo tempo nega ambas essas coisas dizendo "nem sim nem não"; pois a não ser assim, já teríamos algo de definido.

Por outro lado, se quando a afirmação é verdadeira a negação é falsa, e quando esta é verdadeira aquela é falsa, não

1008 b será possível afirmar e negar com verdade a mesma coisa a um só tempo. Mas talvez êles respondam que isto é uma petição de princípio.

Ainda mais: estará em êrro quem julga que a coisa é assim ou que não é assim, e terá razão quem sustenta ambas as opiniões? Se é êste que tem razão, que querem êles dizer quando afirmam que tal é a natureza das coisas? E, se está em êrro, porém mais próximo da verdade do que aquêle que julga do outro modo, já o ser terá uma natureza definida; e isto será verdadeiro, e não ao mesmo tempo verdadeiro e não verdadeiro. Mas, se todos estão igualmente errados e com a verdade, quem se encontra em tais condições não pode sequer falar ou dizer algo inteligível, pois diz ao mesmo tempo "sim" e "não". E, se não forma juízo algum, mas ao mesmo tempo "pensa" e "não pensa", em que difere êle de um vegetal?

Assim, pois, é evidente, tanto quanto possa ser, que ninguém se encontra realmente nessa posição, nem os que professam tal doutrina, nem os outros. Com efeito, por que vai um homem até Mégara em vez de ficar em casa quando pensa que deveria ir lá? Por que, numa manhã bem cedo, não se deixa cair num poço ou num precipício, se depara com êle no seu caminho? Por que o vemos abster-se de tal ato, se não é por não pensar que tanto faz cair como não cair? Evidentemente, êle julga uma coisa melhor e a outra pior. E, assim sendo, deve também julgar que um determinado ser é um homem e outro é um não-homem, que uma coisa é doce e outra não doce. Com efeito, êle não visa nem julga tôdas as coisas por igual quando, parecendo-lhe bom beber água ou ir ver um homem, trata de fazer isso mesmo. No entanto, isso devia ser-lhe indiferente se o mesmo ser fôsse igualmente homem e não-homem. Mas, como dissemos, não há quem manifestamente não evite certas coisas e outras não. Portanto, segundo parece, todos os homens formam juízos irrestritos, senão acêrca de tôdas as coisas, pelo menos acêrca do que é melhor e pior. E, se isso não é conhecimento, mas opinião, mais ansiosos deviam estar êles por alcançar a verdade, assim como um doente deve sentir-se mais ansioso pela sua saúde do que um homem são; pois, em comparação com o que sabe, o que tem opiniões não goza de saúde perfeita no que se refere à verdade.

Finalmente, mesmo supondo que tudo possa ser "assim e não assim", a natureza das coisas comporta um mais e um menos; pois ninguém diria que tanto é par o dois como o três,

nem o que pensa que quatro coisas sejam cinco está tão errado como o que pensa que elas sejam mil. Por conseguinte, se não estão igualmente errados, é óbvio que um dêles erra menos e, portanto, acerta mais. Se, pois, aquilo que em maior grau possui uma qualidade está mais próximo da norma, alguma verdade deve existir, da qual mais se aproxima o que é mais verdadeiro. E, ainda que não exista, sempre haverá o mais seguro e mais parecido com a verdade; e tanto basta para nos libertarmos dessa intransigente doutrina que nos impede de determinar o que quer que seja em nossos pensamentos.

5

Da mesma opinião procede a doutrina de Protágoras, e ambas devem ser igualmente verdadeiras ou falsas. Com efeito: se, por um lado, tôdas as opiniões e aparências são verídicas, tôdas as declarações devem ser igualmente verdadeiras e falsas. Pois muitos homens têm opiniões em que se contradizem uns aos outros, julgando errado quem não pensa como êles; e assim, a mesma coisa deve simultâneamente ser e não ser. Logo, tôdas as opiniões têm de ser verdadeiras, pois os que erram e os que acertam têm opiniões contrárias: se, pois, a realidade corresponde a tal teoria, todos estarão com a verdade.

É evidente, assim que ambas as doutrinas procedem do mesmo modo de pensar. Não se deve, no entanto, usar com todos os adversários o mesmo método de discussão, pois alguns precisam ser persuadidos e outros, compelidos. É fácil curar a ignorância dos que foram levados a essa posição por dificuldades de raciocínio, pois no caso dêsses não é o argumento expresso, mas o modo de pensar que devemos enfrentar. Mas quanto aos que discutem por amor à discussão, só podem ser curados pela refutação do argumento na linguagem e nas palavras.

Os que realmente sentem as dificuldades foram conduzidos a essa opinião pela observação do mundo sensível. (1) Pensam que os contraditórios e os contrários são simultâneamente verdadeiros porque vêem contrários ser gerados da mesma coisa. Se, portanto, aquilo que não existe não pode vir a ser, a coisa devia existir anteriormente como ambos os contrários ao mesmo tempo, assim como Anaxágoras diz que tudo se acha misturado em tudo, e Demócrito também; pois êste diz que o cheio e o vazio existem em tôdas as partes por igual, e no entanto, um dêles é ser e o outro, não-ser. A êsses, pois, cuja opinião

assenta sôbre tais bases, responderemos que em certo sentido têm razão e em outro estão errados. Porquanto "aquilo que é" tem dois significados, e em certo sentido uma coisa pode ser gerada daquilo que não é, enquanto noutro sentido isso é impossível, e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo "ente" e "não ente", porém não na mesma acepção de "ser". Com efeito, a mesma coisa pode ser potencialmente dois contrários ao mesmo tempo, porém não atualmente. Além disso, lhes rogaremos que acreditem que entre as coisas existentes também há uma espécie de substância que de modo algum está sujeita a movimento, geração ou destruição.

E anàlogamente (2), alguns concluíram, da observação do mundo sensível, a verdade das aparências. Pensam êsses que a verdade não deve ser determinada pelo número grande ou pequeno dos que mantêm uma opinião, e que a mesma coisa é sentida como doce por uns e como amarga por outros, de modo que, se todos estivessem doentes ou doidos, com exceção de uns dois ou três, êstes seriam julgados doentes e doidos, e não os outros.

Dizem, além disso, que muitos dos outros animais recebem impressões contrárias às nossas; e que mesmo aos sentidos do mesmo indivíduo as coisas nem sempre parecem as mesmas. Quais dessas impressões sejam verdadeiras e quais sejam falsas, não se pode discriminar com clareza; umas não são mais verdadeiras do que as outras, e tôdas se equivalem. Eis aí por que diz Demócrito que ou não existe verdade, ou, pelo menos, ela não é evidente para nós.

E, em geral, êsses filósofos identificam o conhecimento com a sensação e consideram esta como uma alteração física; por êste motivo dizem que o testemunho dos nossos sentidos deve ser verdadeiro; foi isso que induziu em êrro a Demócrito, Empédocles e — quase se poderia dizê-lo — todos os outros, levando-os a adotar opiniões desta sorte. Pois Empédocles diz que quando os homens mudam de disposição, também o seu conhecimento muda:

A sabedoria cresce nos homens segundo o que têm diante de si [1].

1 Fragm. 106.

E, em outra passagem:

Na medida em que suas naturezas mudavam, nessa mesma medida outros pensamentos lhes nasciam no espírito [1].

E Parmênides também se expressa do mesmo modo:

Qual fôr, de cada vez, a disposição dos membros flexíveis,

tal se apresentará o espírito dos homens; pois em todos êles

é a mesma coisa que pensa: a substância de seus membros;

e o que pelo número se avantaja é o pensamento [2].

Também é lembrada uma sentença de Anaxágoras, dirigida a alguns de seus discípulos: que as coisas seriam para êles tais como supusessem que fôssem. E dizem que Homero evidentemente era da mesma opinião, pois representa a Heitor, inconsciente por efeito do golpe, jazendo "a pensar outros pensamentos" [3] — o que implicaria que também os inconscientes pensam, ainda que não os mesmos pensamentos. Claro está, por conseguinte, se ambas são formas de pensamento, que as coisas reais também são ao mesmo tempo "assim e não assim". E é aqui que as conseqüências são mais graves; pois, se aquêles que da verdade têm a mais clara visão que nos é possível alcançar (e êsses são os que mais a procuram e amam) — se tais homens nutrem tais opiniões e expressam tais doutrinas sôbre a verdade, não é natural que desanimem os que se estão iniciando no estudo da Filosofia? Pois procurar a verdade seria como "correr atrás de pássaros voando".

1010 a Mas a causa desta opinião é que tais pensadores, embora buscando a verdade sôbre o que é, identificavam "o que é" com o mundo sensível. Ora, às coisas sensíveis grande parte de indeterminação é inerente — isto é, daquilo que existe no sentido peculiar que explicamos [4]; e por isso, ainda que falem de modo bastante plausível, não dizem a verdade (pois convém que nos expressemos assim, e não como Epicarmo ao atacar Xenófanes). E por outro lado, como vissem que todo êste mundo sensível está em movimento, e a respeito do que muda nenhuma declaração verdadeira se pode fazer, disseram que no tocante àquilo que por tôda parte e a todos os respeitos está sempre mudando, evidentemente nada se podia afirmar com segurança. Foi essa a opinião que floresceu na mais extrema das doutrinas acima mencionadas, a dos que se dizem discípulos de Heráclito, qual a defendida por Crátilo, que acabou persuadindo-se de que não devia dizer nada e se contentava em mover o dedo, e criticou Heráclito por ter dito que é impossível entrar duas vêzes no mesmo rio; pois êle, Crátilo, opinava que isso não se pode fazer sequer uma vez.

Mas a êste argumento também responderemos que, embora de certo modo se justifique a afirmação de que o mutante enquanto muda não *é*, no fundo êsse é um ponto bastante discutível, pois o que está em via de perder uma determinada qualidade ainda possui algo do que vai perdendo, e do que vai adquirindo alguma coisa já deve existir. E, em geral, naquilo que está perecendo existe ainda alguma coisa, e se uma coisa se está gerando, de algo deve provir e por algo deve ser gerada; e êsse processo não se pode prolongar *ad infinitum*.

Mas deixemos êstes argumentos e insistamos noutro ponto: que não é a mesma coisa mudar em quantidade e em qualidade. Admitido que com respeito à primeira uma coisa não seja constante, é, no entanto, com respeito à sua forma que conhecemos cada ser. E, por outro lado, seria justo criticar os que defendem esta opinião por afirmarem de todo o universo material o que observaram apenas num pequeno número de coisas sensíveis. Com efeito, só a região do mundo sensível que se encontra na vossa vizinhança imediata se acha em constante processo de geração e destruição; mas essa, por assim dizer, nem chega a ser uma fração do todo, de modo que seria mais justo absolver esta parte do mundo em atenção à outra parte do que condenar a outra por causa desta. E, por outro lado, evidentemente lhes daremos a mesma resposta que já demos há muito [1], mostrando-lhes e convencendo-os de que existe algo cuja natureza é imutável. Em verdade, os que afirmam que as coisas ao mesmo tempo são e não são, mais acertados estariam se dissessem que tudo está em repouso, e não em movimento; pois, se todos os atributos já pertencem a todos os sujeitos, não há nada em que um ser possa mudar-se.

1 Fragm. 108.
2 Fragm. 16.
3 *Ilíada*, XXIII, 698. Não se trata, porém, de Heitor.
4 Cf. 1009a, 32.

1 Cf. 1009a, 36-38.

1010 b Com referência à natureza da verdade, devemos sustentar que nem tudo o que parece é verdadeiro; em primeiro lugar, porque, mesmo que não seja falsa a sensação — pelo menos do objeto peculiar ao sentido em aprêço — sensação e aparência não são a mesma coisa. E com razão nos mostramos surpreendidos quando o adversário pergunta se as grandezas ou as côres são tais como aparecem ao observador distante ou ao próximo, e tais como aparecem aos sãos ou aos doentes, e ainda se são pesadas as coisas que parecem tais aos fracos ou aos fortes, e verdadeiras as que assim se afiguram ao adormecido ou ao desperto. Pois é evidente que êles não levam essas perguntas a sério; ninguém, pelo menos, que se encontre na Líbia e sonhe uma noite que está em Atenas, se põe a caminho do Odeon. E demais, com respeito ao futuro, como diz Platão [1], certamente a opinião do médico e a do ignorante não têm a mesma autoridade — por exemplo, para dizer se um homem vai ou não curar-se. E, por outro lado, entre as próprias sensações, a de um objeto estranho e a do objeto apropriado, ou a de um objeto afim e a do objeto próprio do sentido em aprêço, não têm igual autoridade, mas no caso da côr a vista prevalece sôbre o paladar, e no caso de um sabor êste prevalece sôbre aquela; ora, cada um dêsses sentidos jamais nos diz que o mesmo objeto é simultâneamente "assim e não assim". Mais ainda: nem sequer em diferentes ocasiões um sentido se contradiz a respeito da qualidade, mas tão-sòmente a respeito daquilo a que pertence a qualidade. Quero dizer o seguinte: que, por exemplo, o mesmo vinho poderia parecer, se êle mesmo ou o nosso corpo tivesse mudado, numa ocasião doce e em outra não; mas pelo menos a doçura, tal como é quando existe, jamais mudou até hoje; a seu respeito nunca nos enganamos, e para uma coisa ser doce é preciso ter tal e tal natureza. Sem embargo, tôdas essas doutrinas destroem tal necessidade: assim como negam tôda essência, também negam que por necessidade exista alguma coisa; pois o necessário não pode ser de um modo ou de outro, e se alguma coisa existe por necessidade, não poderá ser "assim e não assim".

E, em geral, se apenas o sensível existe, nada haveria se não existissem sêres animados; pois quem teria, nesse caso, percepção sensorial? Ora, a opinião de que não existiriam nem as qualidades sensíveis, nem as sensações, é inegàvelmente ver-

1 *Teéteto*, 178-179.

dadeira (porque as sensações são modificações do que as sente), mas que não exista à parte da sensação o substrato que a causa, é impossível. Pois seguramente a sensação não é sensação de si mesma, mas há por trás dela alguma coisa que lhe deve ser anterior; porque o movente é anterior por natureza 1011 a ao movido, e isto não deixa de ser verdadeiro por se tratar de têrmos correlatos.

6

Quer entre os que têm estas convicções, quer entre os que simplesmente as exibem, alguns levantam outra dificuldade, perguntando a quem cabe julgar o que seja, por exemplo, um homem são e, em geral, quem é mais apto a ajuizar de cada coisa. Tais indagações, porém, são como dar tratos à cabeça para saber se neste momento estamos dormindo ou acordados. No fundo, tôdas essas questões têm o mesmo significado. O que êles querem é que se dê razão de tudo; buscam um ponto de partida e pensam obtê-lo por meio da demonstração, se bem que em seus atos não se mostrem convencidos dessa necessidade. Como dissemos, o seu êrro é procurarem uma razão onde ela não pode ser encontrada, pois o ponto de partida da demonstração não é a demonstração.

A êles, pois, seria fácil persuadir desta verdade, que não é difícil de compreender; mas os que apenas querem ser convencidos pela fôrça dos argumentos, querem o impossível; pois êles pedem que os contradigam — um desejo que começa por contradizer-se a si mesmo.

Mas, se nem tudo é relativo e há o que existe em si e por si, nem tudo que parece verdadeiro o será. Efetivamente, o que parece, parece a alguém; e assim, quem diz que tôdas as coisas que parecem verdadeiras o são, torna-as tôdas relativas. Por conseguinte, os que reclamam um argumento irresistível e ao mesmo tempo desejam justificar suas opiniões, devem acautelar-se de dizer apenas que o que parece, é; na verdade, o que parece é, mas para *aquêle a quem, na ocasião e nas condições em que,* e *para o sentido ao qual* parece. E, se procurarem justificar sua opinião de outra forma que não esta, não tardarão a contradizer-se. Pois é possível que a mesma coisa pareça ser mel à vista e não ao paladar, e, como temos dois olhos, que não pareça a mesma a cada um dêles, se a visão de

cada um fôr diferente. Aos que, pelas razões indicadas um pouco atrás[1], dizem que o que parece verdadeiro o é, e portanto tôdas as coisas são igualmente falsas e verdadeiras, pois elas nem parecem as mesmas a todos os homens, nem sempre as mesmas ao mesmo homem, mas muitas vêzes têm aparências contrárias ao mesmo tempo (se cruzamos os dedos, o tato diz que há dois objetos, enquanto a vista diz que há um só) — responderemos: "sim, porém não ao mesmo sentido, ou à mesma parte dêle, nas mesmas condições e ao mesmo tempo", de modo que o que parece será verdadeiro com estas ressalvas. Mas talvez por isso, os que discutem por discutir e não por sentirem a dificuldade deveriam dizer que isso não é verdadeiro, mas verdadeiro para tal homem. E, como já referimos anteriormente[2], êles são forçados a relativizar tudo, tornando-o relativo à opinião e à percepção, de modo que nada seria nem viria a ser se não houvesse um opinante. Mas, se há coisas que realmente vieram ou virão a ser, nem tudo será relativo à opinião.

Além disso, se uma coisa é uma, ela o é relativamente a uma só coisa ou a um número definido delas; e, se a mesma coisa é simultâneamente metade e igual, não é do duplo que o igual é correlativo. Se, pois, em relação ao que opina o homem e o objeto de opinião são a mesma coisa, o homem não será o sujeito, mas apenas o objeto de opinião. E, se cada coisa tem de ser relativa ao que opina, êste será relativo a uma infinidade de coisas especìficamente diversas.

Já dissemos o suficiente para mostrar: (1) que a mais indisputável de tôdas as crenças é a de que declarações contraditórias não podem ser simultâneamente verídicas; (2) as conseqüências que advêm da asserção contrária a esta; e (3) por que certas pessoas sustentam tal opinião. Ora, como é impossível que asserções contraditórias sejam ao mesmo tempo verdadeiras da mesma coisa, é evidente que os contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Efetivamente, de dois contrários um é privação não menos que contrário — privação da natureza essencial; e privação é a negação de um predicado a um gênero determinado. Se, pois, é impossível que sejam verdadeiras a um tempo a afirmação e a negação, impossível também é a coexistência de contrários no mesmo sujeito, a menos que ambos lhe pertençam sob aspectos particulares, ou um sob um aspecto particular e o outro, absolutamente.

1 Cf. 1009a, 38 — 1010a, 15.
2 1011a, 19 e segs.

7

Por outro lado, não pode haver um têrmo médio entre contraditórios, mas de um só sujeito ou devemos afirmar, ou negar qualquer predicado que seja. Isto é claro pela própria definição do verdadeiro e do falso. Falso é dizer que o que é, não é, ou que o que não é, é; verdadeiro é dizer que o que é, é, e o que não é, não é; e assim, quem afirma que uma coisa é, ou que não é, estará dizendo uma verdade ou uma falsidade; mas, se houvesse um têrmo médio, nem do que é se diria que é, nem do que não é, que não é.

E mais: o têrmo médio entre os contraditórios o será ou à maneira do cinzento, intermediário entre o prêto e o branco, ou do que nem é homem nem cavalo, entre êste e aquêle. (*a*) Se fôsse da segunda espécie, não poderia mudar-se nos extremos (pois só há mudança do não bom para o bom, e vice-versa); na verdade, porém, quando existe um têrmo médio vemo-lo mudar-se nos extremos. Com efeito, não há mudança a não ser para os extremos e os seus intermediários. (*b*) Se houvesse um verdadeiro têrmo médio, também deveria haver uma mudança para o branco, que não proviesse do não branco; mas isso jamais se viu.

Mais ainda: como é evidente pela definição, o pensamento ou afirma ou nega todo objeto de razão ou de compreensão sempre que diz uma verdade ou uma falsidade. Quando une os conceitos de certo modo pela afirmação ou pela negação, diz a verdade; quando o faz de outro modo, diz uma falsidade.

E ainda: se não estamos discutindo pelo simples prazer de discutir, deve haver um têrmo médio entre todos os contraditórios; de modo que é possível dizer algo que não seja verdadeiro nem falso e existe um meio têrmo entre o que é e o que não é, e, por conseguinte, haverá também uma espécie de mudança intermediária entre a geração e a destruição.

E ainda: mesmo em tôdas as classes nas quais a negação de um atributo envolve a afirmação do seu contrário haveria um têrmo médio; por exemplo, na esfera dos números haveria um número que não fôsse ímpar nem não par. Mas a impossibilidade de tal coisa é evidente pela própria definição.

E ainda: o processo se prolongaria *ad infinitum* e as coisas não seriam, apenas, mais a metade do que eram antes, mas em número ainda maior. Efetivamente, também aqui é possível negar êste têrmo médio tanto com referência à sua afirmação

como à sua negação, e êsse nôvo têrmo será alguma coisa definida, pois a sua essência é diferente.

E por fim: quando, ao lhe ser perguntado se uma coisa é branca, um homem responde "não", êle nada nega, salvo que ela o seja; e êsse não-ser é uma negação.

Alguns adotaram esta opinião da mesma forma por que são adotados outros paradoxos: quando não conseguem refutar argumentos erísticos, concedem o argumento e admitem que a conclusão é verdadeira. Eis aí, pois, o motivo por que alguns expressam tal opinião; outros o fazem porque reclamam uma razão para tudo. E ao tratar com todos êles deve-se começar pela definição. Ora, a definição assenta sôbre a necessidade de darem um sentido ao que dizem; pois o conceito de que a palavra é sinal será a sua definição.

Enquanto a doutrina de Heráclito, de que tôdas as coisas são e não são, parece fazê-las tôdas verdadeiras, a de Anaxágoras, afirmando a existência de um intermediário entre os têrmos de uma contradição, parece fazer com que tudo seja falso; com efeito, quando as coisas estão misturadas a mistura não é boa nem não boa, de modo que nenhuma verdade se pode enunciar.

8

Em face destas distinções, é óbvio que as teorias unilaterais enunciadas por alguns a respeito de tôdas as coisas não podem ser válidas: por um lado a teoria de que nada é verdadeiro (pois, dizem êles, nada impede que tôda asserção seja como a da comensurabilidade da diagonal do quadrado) e, por outro lado, a de que tudo o é. Pràticamente, tais doutrinas equivalem à de Heráclito; com efeito, quem diz que "tôdas as coisas são verdadeiras e tôdas são falsas" também faz cada uma destas declarações em separado, de modo que, sendo elas impossíveis, a declaração conjunta também deve sê-lo. Demais, evidentemente, existem contraditórios que não podem ser verdadeiros ao mesmo tempo — nem, por outro lado, podem ser falsas tôdas as declarações; todavia, isto *parece* mais possível à luz do que ficou dito. Mas contra tôdas essas teorias devemos proceder como indicamos atrás [1], pedindo que nos digam, não se uma coisa é ou não é, mas algo que tenha sentido; e assim argumentare-

1 Cf. 1006a, 18-22.

mos a partir de uma definição, isto é, tendo estabelecido primeiro o que significa o falso e o verdadeiro. Se o que é verdadeiro afirmar nada mais é do que aquilo que é falso negar, impossível que tôdas as declarações sejam falsas; pois uma das proposições contraditórias tem de ser verdadeira. Por outro lado, se com relação a cada coisa é necessário afirmá-la ou negá-la, não é possível que ambas as proposições sejam falsas, pois só o é um dos têrmos da contradição.

Como vemos, tôdas essas doutrinas também estão sujeitas à objeção tantas vêzes repetida: que elas destroem a si mesmas. Efetivamente, quem diz que tudo é verdadeiro admite também como verdadeira a declaração contrária a essa, e, portanto, que a sua própria asserção não é verdadeira (uma vez que é negada pela asserção contrária), enquanto o que diz que tudo é falso assevera a falsidade do que êle próprio declara. E, se o primeiro excetua a declaração contrária, dizendo que só ela não é verdadeira, enquanto o segundo ressalva a sua própria declaração como não sendo falsa, isso não impede que sejam forçados a postular a verdade ou falsidade de um número infinito de asserções, porquanto é verdadeiro o que afirma a verdade da proposição verídica, e assim por diante, indefinidamente.

Também é evidente que erra tanto quem diz que tôdas as coisas estão em repouso como quem afirma que estão em movimento. Pois, se tudo está em repouso, as mesmas declarações serão sempre verdadeiras e falsas. Mas é óbvio que há mutação; pois o próprio indivíduo que assim fala, antes não era e depois não será. E, se tôdas as coisas estão em movimento, nada será verdadeiro; tudo, portanto, será falso. Mas já demonstramos que isso é impossível. Por outro lado, só o que é pode mudar, uma vez que a mudança se faz de algo para algo. Por fim, não é verdade que tudo esteja em repouso ou em movimento *às vêzes*, e nada *eternamente;* pois há algo que sempre move as coisas que estão em movimento, e o primeiro motor, em si mesmo, é imóvel.

Livro V

1

"Começo" significa (1) aquela parte de uma coisa de onde se iniciaria o movimento; por exemplo, uma linha ou uma estrada tem um começo em cada uma das direções contrárias. (2) O ponto do qual seria melhor partir; p. ex., mesmo ao aprender, às vêzes devemos começar não pelo primeiro ponto e pelo começo do assunto, mas daquele que nos permite aprender com mais facilidade. (3) Aquela parte inerente de uma coisa por onde ela vem a ser, p. ex., a quilha de um navio e os alicerces de uma casa; nos animais, alguns supõem seja dessa natureza o coração, outros o cérebro, ou ainda outra parte que não estas. (4) Aquilo de que, *não* como parte inerente, se inicia a geração de uma coisa e de onde naturalmente se origina o movimento ou a mudança, como uma criança provém do pai e da mãe, e uma rixa provém das injúrias proferidas. (5) Aquilo a cujo arbítrio se move o movido e muda o mutante, como as magistraturas das cidades, as monarquias, oligarquias e tiranias são chamadas ἀρχαί (origens), e do mesmo modo as artes, especialmente as arquitetônicas. (6) Aquilo por onde pode começar o conhecimento de uma coisa também é chamado o começo dela; p. ex., as hipóteses são o começo das demonstrações. (As causas comportam um número igual de sentidos, pois tôdas as causas são começos.) A todos os começos, pois, é comum o serem o ponto de partida de que uma coisa se gera ou é conhecida; dêsses, no entanto, alguns lhe são inerentes e outros lhe são exteriores. Por isto a natureza de um ser é um começo, como também o é o elemento de uma coisa, e o pensamento, a vontade, a essência e a causa final

— pois o bom e o belo são o começo tanto do conhecimento como do movimento de muitas coisas.

2

"Causa" significa (1) aquilo de que, como material imanente, provém o ser de uma coisa; p. ex., o bronze é a causa da estátua e a prata, da taça, e do mesmo modo tôdas as classes que incluem estas. (2) A forma ou modêlo, isto é, a definição da essência, e as classes que incluem esta (v.g., a razão de 2 para 1 e o número em geral são causas da oitava); bem como as partes incluídas na definição. (3) Aquilo de que origina a mutação ou a quietação; p. ex., o conselheiro é causa da ação e o pai causa do filho; e, de modo geral, o autor é causa da coisa realizada e o agente modificador, causa da alteração. (4) O fim, isto é, aquilo que a existência de uma coisa tem em mira; p. ex., a saúde é causa do passeio. Efetivamente, à pergunta "por que é que a gente passeia?" respondemos "para ter saúde", e ao falar assim julgamos ter apontado a causa. O mesmo vale para todos os meios que se interpõem antes do fim, quando alguma outra coisa deu início ao processo, como, p. ex., a dieta, a purgação, as drogas ou os instrumentos intervêm antes de ser lograda a saúde; pois todos a têm em mira, embora difiram uns dos outros pelo fato de alguns serem instrumentos e outros serem ações.

Estes, pois, são pràticamente todos os sentidos em que se fala de causas; e como são tomadas em várias acepções, segue-se que há várias causas da mesma coisa, e não num sentido acidental (p. ex., tanto a arte da escultura como o bronze são causas da estátua, não em relação a alguma outra coisa, mas enquanto estátua; e também não do mesmo modo, mas um como matéria e a outra como origem do movimento): e, como segunda consequência, que as coisas podem ser causas umas das outras (por exemplo, o exercício é causa da boa condição do corpo e esta do exercício; não, todavia, do mesmo modo, mas o primeiro como fim e a segunda como origem do movimento). E, por outro lado, a mesma coisa é causa de contrários; pois àquilo que, quando está presente, causa uma determinada coisa imputamos por vêzes, quando ausente, o efeito contrário; p. ex., atribuímos o naufrágio à ausência do timoneiro, cuja presença era causa de segurança; e ambas — a presença e a privação — são causas no sentido de origens de movimento.

Tôdas as causas que mencionamos incluem-se nos quatro sentidos que são os mais óbvios. Efetivamente, as letras são causas das sílabas e o material é causa das coisas fabricadas; o fogo, a terra, etc., são causas dos corpos, as partes são causas do todo, e as hipóteses são causas da conclusão, no sentido de serem aquilo de que cada uma dessas coisas é feita; delas, porém, algumas são causas como *substrato* (p. ex., as partes), e outras como *essência* (o todo, a síntese e a forma). O sêmen, o médico, o conselheiro e, em geral, o agente, são todos êles *origens de mudança* ou de quietação. As restantes são causas como finalidade e bem de outras coisas; pois aquilo que é visado pela existência de outra coisa tende a ser o melhor para ela e a sua finalidade. Admitamos que não faz diferença chamá-lo bem real ou aparente.

São essas, pois, as causas e êsse é o número de suas espécies; muitas são as modalidades em que se apresentam, embora também possam ser reduzidas a relativamente poucas. Usamos a palavra "causa" em muitos sentidos, e mesmo entre as que se incluem numa só espécie algumas são causas primárias e outras, secundárias; assim, o médico e o prático são causas de saúde, e tanto a "razão de 2 para 1" como o "número" são causas da oitava; e as classes que incluem a causa particular são sempre causas do efeito particular. Há, por outro lado, as causas acidentais e as classes que as incluem; p. ex., num sentido é o escultor a causa da estátua e, noutro sentido, Policleto, porque acontece ser êle o escultor; e as classes que incluem a causa acidental também são causas: assim, "homem", e, generalizando ainda mais, "animal", é causa da estátua, porquanto Policleto é um homem, e um homem é um animal. Também das causas acidentais algumas são mais remotas e outras mais próximas, como se disséssemos, por exemplo, que o "branco" ou o "cultor das Musas" é causa da estátua, e não apenas Policleto ou um homem.

Mas, além destas modalidades de causas, quer próprias, quer acidentais, algumas são causas potenciais e outras, atuais, assim, a causa da construção é o arquiteto, ou, mais precisamente, o arquiteto que está construindo a casa em aprêço. A mesma variedade de significações é encontrada no que tange aos efeitos das causas: uma coisa pode ser designada como causa *desta estátua, de uma estátua* ou de uma imagem em geral, e *dêste bronze, do bronze* ou da matéria em geral; e do mesmo modo no caso dos efeitos acidentais. Finalmente, pode-se combinar as causas próprias e acidentais ao falar, dizendo, por

exemplo, "Policleto, o escultor", e não simplesmente "o escultor" ou "Policleto".

Tôdas estas que indicamos são em número de seis apenas, e cada uma pode ser enunciada de duas maneiras: (A) é causa quer o particular, quer o gênero que o inclui, e quer o acidente, quer o respectivo gênero; e êstes podem ser tomados isoladamente ou em combinação; e (B) a todos êles se pode considerar como causas atuais ou potenciais. Diferem, porém, no seguinte: as causas atuais, isto é, os indivíduos, existem ou não existem simultâneamente com os seus efeitos, p. ex.: êste homem determinado que está curando, com êste homem determinado que está recuperando a saúde, e êste arquiteto particular com a coisa particular que está sendo construída; mas nem sempre ocorre o mesmo com as causas potenciais, pois a casa não parece simultâneamente com o arquiteto.

3

"Elemento" significa (1) o componente primário intrínseco a uma coisa e cuja forma é irredutível a outra forma; assim, os elementos da palavra são as partes em que ela consiste e em que finalmente se resolve, não podendo aquêles ser divididos em outras formas diferentes da sua. Se forem divididos, suas partes terão a mesma forma: uma parte de água por exemplo, continua sendo água (o que não acontece com a sílaba). Do mesmo modo, os que falam em elementos dos corpos referem-se às coisas em que êstes finalmente se dividem, e que não podem ser divididas por seu turno em outras coisas de forma diferente; e, quer sejam uma, quer mais de uma as coisas desta espécie, dão-lhes o nome de elementos. Os chamados elementos das demonstrações geométricas e da demonstração em geral são de caráter semelhante; pois as demonstrações primárias, cada uma das quais está implicada em muitas demonstrações, são chamadas elementos das demonstrações; também são desta natureza os silogismos primários, que constam de três têrmos, um dos quais é o meio. (2) Também se aplica metafòricamente a palavra "elemento" ao que, sendo uno e pequeno, se usa para muitos fins; por esta razão se chama "elemento" ao que é pequeno, simples e indivisível. Daí vem que as coisas mais universais sejam elementos (pois que, sendo cada uma delas una e simples, está presente numa multiplicidade de coisas, quer em tôdas, quer em tantas quanto possível), e que alguns considerem a unidade e o ponto como sendo os primeiros princípios. Ora, como os chamados gêneros são uni-

versais e indivisíveis (pois êles não têm definição), dizem alguns que os gêneros são elementos a melhor título do que as diferenças, porque o gênero é mais universal; com efeito, onde está presente a diferença é ela acompanhada do gênero, mas êste nem sempre é acompanhado da diferença. Todos êsses significados têm isto em comum: o elemento de cada coisa é o componente primário que inerentemente a constitui.

4

"Natureza" significa: (1) a gênese das coisas que crescem (sentido que seria sugerido se pronunciássemos longo o ν de φύσις). (2) A parte imanente de uma coisa que cresce, da qual provém o seu crescimento. (3) A origem do movimento primeiro que é imanente a cada coisa natural em virtude da sua própria essência. Diz-se que crescem aquelas coisas que recebem incremento de algo exterior a elas, pelo contato e por unidade orgânica ou adesão orgânica, como no caso dos embriões. A unidade orgânica difere do contato, pois neste último não é necessário que exista outra coisa além dêle, ao passo que na unidade orgânica existe algo de idêntico em ambas as partes, fazendo com que cresçam juntamente ao invés de simplesmente tocarem-se, e serem uma só no que diz respeito à continuidade e à quantidade, se bem que não à qualidade. (4) "Natureza" também significa o material primeiro de que consiste ou é feito qualquer objeto natural, sendo aquêle relativamente informe e dotado de uma potência imutável. Assim se diz, p. ex., que o bronze é a natureza da estátua e dos utensílios de bronze, e a madeira é a natureza das coisas que dela se fabricam. E anàlogamente em todos os outros casos; pois, quando um produto é feito com êsses materiais, a matéria primeira se conserva de princípio a fim. É por esta razão que aos elementos dos objetos naturais também se chama a sua natureza, alguns especificando como tal o fogo, outros a terra, outros o ar, outros a água ou algo mais dêsse gênero; e há quem nomeie mais de um dêles e quem nomeie a todos. (5) "Natureza" significa a *essência* dos objetos naturais, como entre os que denominam natureza ao tipo primordial de composição, ou como Empédocles que diz:

> *Outra natureza não tem tudo que existe*
> *senão a mistura e a separação dos misturados,*
> *e natureza não passa de um nome que os homens lhe [dão* [1].

1 Fragm. 8.

Por isso dizemos das coisas que são ou vêm a ser por natureza, embora já esteja presente a origem natural de seu ser ou vir-a-ser, que ainda não possuem a sua natureza enquanto não hajam adquirido a forma e a figura que lhe são próprias. E o que ambas (matéria e forma) possuem, existe por natureza, como os animais e suas partes; e não só a matéria primeira é natureza (e isto em dois sentidos: ou o primeiro a partir da própria coisa, ou o primeiro em geral; p. ex., em se tratando de artefatos de bronze, o bronze é o primeiro com referência a êles, mas em geral talvez o primeiro seja a água, se água são tôdas as coisas que se pode fundir), mas também a forma ou essência, que é o término do vir-a-ser. (6) Por uma extensão dêste significado de "natureza", tôda essência em geral é assim chamada, porquanto a natureza de uma coisa é uma espécie de essência.

Pelo que se disse é, pois, evidente que natureza no sentido primário e estrito é a essência das coisas que possuem em si mesmas, como tais, uma origem de movimento; efetivamente, a matéria é chamada natureza por estar capacitada a recebê-la, e os processos de geração e crescimento, por serem movimentos que procedem dela. E neste sentido a natureza é a origem do movimento dos objetos naturais, achando-se presente nêles quer em potência, quer em ato.

5

Dizemos "necessário" (1) (*a*) aquilo que representa uma condição sem a qual não se pode viver; p. ex., a respiração e o alimento são necessários a um animal, pois sem êles êste não pode existir; (*b*) as condições sem as quais o bem não pode ser nem vir a ser, ou sem as quais não podemos evitar o mal ou libertar-nos dêle; p. ex., tomar o remédio é necessário para que nos curemos da doença, e tomar um barco para Egina é necessário para que um homem reembolse o seu dinheiro. (2) O compulsório e a compulsão, isto é, o que impede ou tende a impedir, contrariando o impulso e o propósito. Pois o compulsório é chamado necessário (donde ser penoso o necessário, como diz Eveno: "pois tôda coisa necessária é sempre aborrecida" [1]), e a compulsão é uma forma de necessidade, segundo o testemunho de Sófocles nesta passagem: "Mas a violência necessàriamente me impele a assim proceder [2]." A necessidade

1 Fragm. 8, Hiller.
2 *Electra*, 256.

é qualificada de inexorável, e com justa razão, pois ela é contrária ao movimento que se afina com o propósito e o raciocínio. (3) Dizemos "necessário" aquilo que não pode ser de outro modo senão daquele que é. E desta acepção de necessário derivam, de certo modo, tôdas as outras; pois se diz que uma coisa faz ou sofre o que é necessário no sentido de compulsório quando, por efeito da coação, não pode seguir o seu impulso — donde se infere ser a necessidade aquilo que faz com que uma coisa não possa ser de outro modo; e anàlogamente no que tange às condições da vida e do bem: pois quando o bem, por um lado, ou a vida e o ser, pelo outro, não são possíveis sem certas condições, estas são necessárias e tal modalidade de causa é uma espécie de necessidade. E também a demonstração é algo de necessário, porquanto a conclusão não pode ser de outro modo, se não houve ressalvas na demonstração; e as causas desta necessidade são as premissas, isto é, o fato de que as proposições das quais procede o silogismo não podem ser de outro modo.

Ora, algumas coisas devem a sua necessidade a algo que lhes é exterior, e outras não, sendo elas mesmas a origem da necessidade para outras coisas. Por conseguinte, o necessário no sentido primário e restrito é o simples, pois êste não pode ser de vários modos; nem sequer pode ser ora de um ora de outro, já que, se tal acontecesse, de mais de um modo seria. Se existem, portanto, sêres eternos e imóveis, não comportam nada de compulsório ou de contrário à sua natureza.

6

"Um" significa (1) o que é um por acidente, (2) o que é um por sua própria natureza. (1) Exemplos de "um" acidental são "Corisco e músico" e "o músico Corisco" (pois tanto vale dizer uma coisa como a outra), assim como "músico e justo", e "Corisco músico e Corisco justo." Com efeito, todos êstes são chamados "um" em virtude de um acidente, "músico e justo" por serem acidentes de uma mesma substância, "músico e Corisco" por ser um acidente do outro; e anàlogamente, em certo sentido "Corisco músico" e "Corisco" são "um" porque uma parte da frase é acidente da outra ("músico" é acidente de "Corisco"); e "Corisco músico" e "Corisco justo" são "um" porque uma parte de cada frase é acidente do mesmo sujeito. Dá-se um caso semelhante quando o acidente é predicado de um gênero ou de qualquer nome universal; p. ex., quando se diz que homem é o mesmo que "homem músico"; com efeito, isso se diz ou porque "músico" é acidente de homem, o qual é uma substância, ou porque ambos são acidentes de algum indivíduo, como Corisco. Ambos, contudo, não lhe pertencem do mesmo modo, mas um presumìvelmente como gênero e incluído na sua substância, e o outro como estado ou modificação desta.

Por conseguinte, tudo quanto se diz "um" em virtude de um acidente, dêste modo se diz. (2) Das coisas que dizemos unas em virtude de sua natureza, algumas (*a*) são assim chamadas por serem contínuas, como um feixe que o atilho faz uno e como os pedaços de madeira ligados pela cola; e uma linha, ainda que quebrada, é chamada una se fôr contínua, como também cada parte do corpo, p. ex. a perna ou o braço. Destas coisas, mais unas são as contínuas por natureza do que as contínuas por arte. Diz-se contínua uma coisa que por sua natureza tem um movimento e não pode ter nenhum outro; quanto ao movimento, é uno quando é indivisível, e tal é em relação ao tempo. São contínuas por sua própria natureza aquelas coisas que são unas não apenas pelo contato; pois, se justapusermos vários pedaços de madeira, ninguém dirá que são um só pedaço, ou um corpo, ou qualquer outra espécie de contínuo. Por conseguinte, as coisas que são contínuas de um modo qualquer são chamadas unas, ainda que se deixem dobrar, e especialmente as que não se deixam; p. ex., a canela ou a coxa são mais unas do que a perna, porque o movimento da perna nem sempre é uno. E a linha reta é mais una do que a quebrada; mas ao que é quebrado e tem um ângulo chamamos uno e não uno, porque o seu movimento pode ser ou não ser simultâneo; ao passo que o movimento da linha reta é sempre simultâneo e nenhuma parte sua que tenha grandeza está em repouso enquanto uma outra parte se move, como na linha quebrada.

(*b*) (i) As coisas são chamadas unas em outro sentido, pelo fato de seu substrato não diferir em espécie: e não difere no caso daquelas coisas cuja espécie é indivisível para os sentidos. O substrato a que nos referimos é o mais próximo ou o mais distante do estado final. Efetivamente, por um lado se diz que o vinho é uno e que a água é una enquanto indivisíveis em espécie; e, por outro lado, todos os sucos, como o azeite e o vinho, são chamados unos, e da mesma forma tôdas as coisas que podem ser fundidas, porque o substrato último de tôdas é o mesmo; com efeito, tôdas elas são água ou ar.

(ii) Também se dizem unas aquelas coisas cujo gênero é uno, embora admita diferenças opostas; delas se diz que são uma coisa só porque o gênero subjacente às diferenças é uno (v.g. homem, cavalo e cão formam uma unidade por serem todos animais), e, em verdade, de modo semelhante àquele em que a matéria é una. Por vêzes se diz que tais coisas são "uma", enquanto outras vêzes a denominação se aplica ao gênero superior (quando elas são *infimae species* do seu gênero), aquêle que se encontra acima do seu; p. ex., o isósceles e o eqüilátero são uma e a mesma *figura* por serem ambos triângulos, porém não o mesmo triângulo.

(c) Diz-se que duas coisas são uma quando a definição que exprime a essência de uma delas é inseparável da definição correspondente à outra (conquanto *em si* tôda definição seja divisível). Assim, mesmo aquilo que aumentou ou está diminuindo é um porque uma é a sua definição, como, no caso das figuras planas, uma é a definição da sua forma. Em geral, os sêres cuja essência concebemos como indivisível, não podendo diferençá-la nem no tempo, nem no espaço, nem na definição, são unos mais que todos os outros; e, entre êles, especialmente aquêles que são substâncias. Pois, em geral, as coisas que não admitem divisão são chamadas unas na medida em que não a comportam; p. ex., se dois sêres são indistinguíveis enquanto homem, são uma espécie de homem; se enquanto animal, uma espécie de animal; e se enquanto grandeza, uma espécie de grandeza.

Ora, a maioria das coisas são chamadas unas ou porque fazem, ou tem, ou sofrem, ou se relacionam a alguma outra coisa que é una; mas as que primàriamente dizemos unas são aquelas cuja substância é una quer pela continuidade, quer pela forma ou pela definição; pois contamos como mais de uma tanto as coisas que não são contínuas como aquelas cuja forma ou cuja definição não é uma.

Ainda que em certo sentido possamos dizer que é uma qualquer coisa que represente uma quantidade contínua, em outro sentido não o fazemos a menos que ela constitua um todo, isto é, a menos que tenha unidade de forma; p. ex., se víssemos as partes de um sapato justapostas ao acaso, nem por isso diríamos que eram uma (ou só o diríamos por causa da sua contigüidade); dizemo-lo tão-sòmente quando elas estão unidas de modo a formar um sapato, tendo já uma certa forma única. Eis aí a razão de ser o círculo a mais genuìnamente una de tôdas as linhas, porque é inteiro e completo.

(3) A essência do que é um é ser uma espécie de princípio do número. Com efeito, a primeira medida é o comêço, já que aquilo que nos dá o conhecimento inicial de uma classe é a primeira medida dessa classe; o "um" é, portanto, o comêço do cognoscível no que diz respeito a cada classe. Não é, entretanto, o mesmo em tôdas elas. Efetivamente, aqui é o quarto de tom, ali a vogal ou a consoante; e a unidade de pêso é outra, e outra ainda a de movimento. Mas sempre o "um" é indivisível em quantidade como em espécie. Ora, ao que é indivisível em quantidade chamamos *unidade* se não é divisível em dimensão alguma e não tem posição; *ponto,* se não é divisível em dimensão nenhuma, mas tem posição; *linha,* se é divisível numa dimensão; *plano* se em duas, e *corpo* se é divisível quantitativamente em tôdas, isto é, nas três dimensões. E, invertendo a ordem, o que é divisível em duas dimensões é um plano, o que é divisível em uma é uma linha, e o que de modo algum é divisível em quantidade é um ponto ou uma unidade — unidade se não tem posição, e ponto se a tem.

Por outro lado, algumas coisas são unas em número, outras em espécie, outras em gênero e outras ainda por analogia; em número, aquelas cuja matéria é uma, em espécie aquelas cuja definição o é, em gênero aquelas a que se aplica a mesma figura de predicação, e, por analogia, quando duas coisas estão entre si como uma terceira está para uma quarta. Estas últimas espécies de unidade são sempre encontradas onde existem as primeiras; p. ex., as coisas que são uma em número também o são em espécie, enquanto nem tôdas as que o são em espécie o são em número; mas tôdas as coisas que são uma em espécie o são em gênero, enquanto nem tôdas as que o são em gênero o são em espécie, mas são tôdas uma por analogia; e nem tôdas as que são uma por analogia o são em gênero.

Como é óbvio, o "múltiplo" terá significados opostos aos de "um"; algumas coisas são múltiplas por não serem contínuas, outras porque a sua matéria — quer a próxima, quer a última — é divisível em espécie; e outras, finalmente, por serem mais de uma as definições que exprimem a sua essência.

7

Diz-se que as coisas "são" (1) num sentido acidental, (2) em si mesmas ou por sua própria natureza.

(1) Em sentido acidental dizemos p. ex.: "o justo é músico", "o homem é músico" e "o músico é um homem", assim

como dizemos "o músico constrói", porque, acidentalmente, o arquiteto é também músico, ou o músico é também arquiteto; em tais casos, "uma coisa é outra" significa "uma é acidente da outra". É o que acontece nas proposições acima, pois quando dizemos "o homem é músico" e "o músico é um homem", ou "o pálido é músico", ou ainda "o músico é pálido", as duas últimas frases significam que "músico" é acidente de um homem. (Neste sentido também se diz que o não pálido *é*, porque o sujeito do qual isso é um acidente *é*.) Assim, quando, em sentido acidental, se afirma que uma coisa é outra, é porque ambas são atributos do mesmo ser, o qual *é*, ou porque aquilo a que pertence o atributo *é*, ou ainda porque *é* o sujeito que possui um atributo do qual êle, por sua vez é predicado.

(2) As modalidades de "ser em si" são exatamente as indicadas pelas figuras de predicação, pois os sentidos de "ser" são em número igual ao dessas figuras. Por conseguinte, como alguns predicados indicam o que é o sujeito, outros a sua qualidade, outros a quantidade, outros a relação, outros a atividade ou passividade, outros ainda o "onde" ou o "quando", "ser" tem um significado correspondente a cada uma destas categorias. Nenhuma diferença há entre "o homem em via de curar-se" e "o homem cura-se", nem entre "o homem caminhante" ou "cortante" e "o homem caminha" ou "corta"; e do mesmo modo em todos os outros casos.

(3) Por outro lado, "ser" e "é" significam que uma proposição é verdadeira, e "não ser", que ela não é verdadeira, mas falsa — e isso tanto no caso da afirmativa como da negativa. P. ex., "Sócrates *é* músico" significa que isso é verdadeiro, e "Sócrates *é* não-pálido" também significa o mesmo; enquanto "a diagonal do quadrado *não é* comensurável com o lado" significa que é falso afirmar a sua comensurabilidade.

(4) E ainda: "ser" e "o que é" significa que algumas das coisas acima mencionadas "são" em potência e outras em ato. Pois tanto do que tem a potencialidade de ver como do que efetivamente vê dizemos que é "vidente"; e, do mesmo modo, dizemos que "sabe" quer o que pode efetivar o seu conhecimento, quer o que o está efetivando, e tanto do que já se encontra em repouso como do que pode repousar dizemos que repousa. E anàlogamente no que se refere às substâncias: dizemos que Hermes está na pedra e a metade da linha, na linha inteira; e chamamos "trigo" ao grão que ainda não amadureceu. Quando existe a potencialidade de uma coisa e quando ainda não existe, é o que explicaremos mais tarde[1].

8

Chamamos "substância" (1) os corpos simples, isto é, a terra, o fogo, a água e tudo o mais dessa espécie, bem como, em geral, os corpos e as coisas que dêles são compostas, tanto os animais e os sêres divinos como as suas partes. Tudo isso se diz substância porque não é predicado de um sujeito, mas tudo mais disso é predicado. (2) Aquilo que, achando-se presente nas coisas que não são predicadas de um sujeito, é causa do seu ser, como a alma no animal. (3) As partes que estão presentes em tais coisas, limitando-as e marcando-as como indivíduos, e que ao serem destruídas causam a destruição do todo, como o sólido é destruído pela destruição do plano, segundo dizem alguns, e o plano pela destruição da linha; e há quem considere o número em geral como sendo desta natureza, pois dizem os mesmos que êle limita tôdas as coisas e, se fôr destruído, nada existirá. (4) A essência, cuja fórmula é uma definição, é também chamada a substância de cada coisa.

Daí se depreende que "substância" tem dois sentidos: (*A*) o substrato último, que já não é predicado de nenhuma outra coisa, e (*B*) o que, sendo algo determinado, é também separável, como a forma ou figura de cada ser.

9

"O mesmo" significa: (1) aquilo que é o mesmo num sentido acidental; por exemplo, "o pálido" e "o músico" são o mesmo por serem acidentes do mesmo ser, e "um homem" e "músico" porque um é acidente do outro; e "o músico" é "um homem" por ser um acidente dêste. (A entidade complexa é o mesmo que qualquer das simples e cada uma destas é o mesmo que ela; porquanto dizemos que tanto "o homem" como "o músico" são o mesmo que "o homem músico", e êste é o mesmo que aquêles.) Eis aí por que nem tôdas essas asserções são feitas universalmente; com efeito, não é verdadeiro dizer que *todo* homem é o mesmo que "o músico" (pois os atributos universais pertencem aos sêres em virtude da própria natureza dêstes, mas os acidentes não); dos indivíduos, porém,

1 Livro IX, Cap. 7.

as asserções são irrestritas, e "Sócrates" e "Sócrates músico" são considerados o mesmo; mas "Sócrates" não é predicável de mais de um sujeito, e por isso não dizemos "todo Sócrates" como dizemos "todo homem".

De algumas coisas dizemos serem a mesma neste sentido, enquanto outras (2) são a mesma pela sua própria natureza, em tantos sentidos quantos são aquêles em que é um o que por sua própria natureza o é; pois tanto das coisas cuja matéria é uma em espécie ou em número como daquelas cuja essência é uma se diz que são a mesma. Evidentemente, pois, a identidade é uma unidade do ser, quer de mais de uma coisa, quer de uma só quando tratada como mais de uma, isto é, quando dizemos que uma coisa é a mesma que ela própria, pois nesse caso tratamo-la como duas.

"Outro" se diz das coisas que são mais de uma quanto à forma, quanto à matéria ou à definição de sua essência; e, em geral, "outro" tem significados opostos aos de "o mesmo".

"Diferente" é aplicado (1) às coisas que, embora sendo "outras", são a mesma quanto à espécie, quanto ao gênero ou por analogia, porém não em número; (2) àquelas cujo gênero é outro, aos contrários e a tudo que inclua a alteridade em sua essência.

"Semelhantes" são chamadas as coisas que possuem os mesmos atributos a todos os respeitos, as que têm mais atributos idênticos do que diferentes e as que têm a mesma qualidade; e também é semelhante à outra coisa o que com ela compartilha os mais numerosos ou os mais importantes dos atributos (cada um dêles pertencente a um par de contrários) a respeito dos quais as coisas admitem modificação. Os sentidos de "dessemelhante" são opostos aos de "semelhante".

10

O têrmo "oposto" é aplicado aos contraditórios, aos contrários, a têrmos relativos, à posse e à privação, e aos extremos que são o ponto de partida ou de chegada da geração e da dissolução; e de dois atributos que não podem estar presentes ao mesmo tempo naquilo que a ambos comporta, também se diz que são opostos — quer por si mesmos, quer pelos seus constituintes. Cinzento e branco não podem pertencer simultâneamente ao mesmo sujeito; por isso, os seus constituintes são opostos.

O têrmo "contrário" se aplica: (1) aos atributos que, diferindo em gênero, não podem pertencer simultâneamente ao mesmo sujeito; (2) às mais diferentes dentre as coisas incluídas no mesmo gênero; (3) aos que mais diferem dentre os atributos do mesmo sujeito recipiente; (4) às que mais diferem dentre as coisas que recaem sob a mesma faculdade; e (5) às coisas cuja diferença é a maior, quer absolutamente, quer em gênero ou em espécie. Outras coisas são chamadas contrárias, algumas por possuírem atributos contrários das espécies indicadas acima, outras porque os comportam, ou porque são capazes de produzi-los ou de padecê-los, ou porque efetivamente os produzem ou padecem, ou por serem perdas ou aquisições, posses ou privações de tais atributos. Uma vez que "um" e "ser" têm múltiplos sentidos, os outros têrmos que lhes estão subordinados, como "o mesmo", "outro" e "contrário", devem variar em consonância com êles e, por conseguinte, assumir diferentes significados de acôrdo com cada categoria.

"Outro em espécie" diz-se das coisas que, sendo do mesmo gênero, não se subordinam umas às outras; das que, sendo do mesmo gênero, têm uma diferença; ou das que possuem algo de contrário em sua substância; também são outros na espécie os contrários entre si (ou todos êles, ou os que assim se dizem na acepção primária) e, do mesmo modo, os sêres cujas definições diferem na *infima species* do gênero (p. ex., homem e cavalo são indistinguíveis no gênero, mas diferem pelas respectivas definições); e, finalmente, os atributos diferentes, ainda que se encontrem na mesma substância. "Mesmo em espécie" diz-se nos vários sentidos opostos a êstes.

11

Os têrmos "anterior" e "posterior" aplicam-se (1) a algumas coisas (na suposição de que haja uma primeira, isto é, um começo em cada classe) por estarem mais próximas ou mais distantes de algum começo, quer determinado absolutamente e por natureza, quer por referência a alguma coisa, em algum lugar ou por certas pessoas; p. ex., as coisas são anteriores em lugar por estarem mais próximas, ou de um lugar determinado por natureza (como o meio ou o último lugar), ou de um objeto qualquer; e o que mais distante se acha é posterior. — Outras são anteriores no tempo; algumas por estarem mais longe do presente, isto é, no que se refere a acontecimentos passados (a guerra de Tróia foi anterior à dos persas por-

que está mais longe do presente), outras por estarem mais próximas do presente — isto no que se refere aos acontecimentos futuros: p. ex., se tratamos o presente como ponto primeiro e inicial, os Jogos Neméicos são anteriores aos Pítticos por estarem mais próximos dêle. — Outras são anteriores no movimento, pois anterior é o que se encontra mais próximo do primeiro motor (p. ex., o menino é anterior ao homem); e o primeiro motor é também um comêço absoluto. — Outras, em relação à potência; com efeito, o que supera em potência, isto é, o mais potente, é anterior; e à vontade dêsse o outro — isto é, o posterior — deve seguir, de tal maneira que não se move, não sendo movido pelo primeiro, e, sendo movido, move-se; e aqui a vontade é um comêço. — Outras são anteriores quanto à disposição; tais são as coisas que se acham colocadas com intervalos em referência a algo definido e de acôrdo com alguma regra; p. ex., no côro o segundo corista é anterior ao terceiro, e no octocórdio a sétima corda é anterior à oitava, pois no primeiro caso o corifeu é o comêço e no segundo, a corda média.

Aí temos, pois, o que se chama "anterior" nesta acepção, mas (2) em outro sentido o que é anterior para o conhecimento é também tratado como um anterior absoluto; e dêstes, os que são anteriores na definição não coincidem com os que são anteriores relativamente à percepção. Pois na definição os universais são anteriores, enquanto, para a percepção, são os indivíduos. E na definição também o acidente é anterior ao todo, p. ex., "músico" a "homem músico", pois ela não pode existir como um todo sem a parte; e todavia, não pode haver musicalidade sem alguém que seja músico.

(3) Os atributos das coisas anteriores são também chamados anteriores; p. ex., o reto é anterior ao polido, visto que o primeiro é um atributo da linha como tal, e o segundo, da superfície.

Algumas coisas são, pois, chamadas anteriores e posteriores neste sentido, e outras (4) com respeito à natureza da substância — isto é, as que podem existir sem as outras coisas, enquanto as outras não podem existir sem elas. Esta foi uma distinção feita por Platão. (Se consideramos os vários sentidos de "ser", primeiramente o sujeito é anterior e, por conseguinte, também o é a substância; depois, conforme nos reportamos à potência ou ao ato, diferentes coisas serão anteriores, pois algumas o são em relação à primeira e outras em relação ao segundo; p. ex., quanto à potência a metade da linha é anterior à linha inteira, a parte ao todo e a matéria à substância concreta, mas quanto ao ato são posteriores, já que só existem em ato quando o todo se dissolve.) De certo modo, pois, tudo que se diz "anterior" e "posterior" entende-se nesta quarta acepção; porquanto algumas coisas não podem existir sem outras com respeito à geração, como o todo sem as partes, e outras com respeito à dissolução, como as partes sem o todo. E o mesmo vale para todos os demais casos.

12

"Potência" significa (1) a origem do movimento ou da mudança, achando-se ela em outro ser, ou no próprio movido enquanto outro; p. ex., a arte de edificar é uma potência que não se encontra na coisa edificada, enquanto a arte de curar, que também é uma potência, pode encontrar-se no próprio enfêrmo, mas não enquanto enfêrmo. Potência significa assim a origem, em geral, da mudança ou do movimento num outro ser ou no próprio enquanto outro, e também (2) a capacidade de ser movido por outro ser ou por si mesmo enquanto outro. Efetivamente, pelo mesmo princípio em virtude do qual um paciente sofre alguma coisa, dizêmo-lo "capaz" de sofrer; e isso, às vêzes, quando êle nada sofre, outras vêzes não em relação a tudo que sofre, mas apenas se experimenta uma mudança para melhor. (3) A capacidade de realizar uma coisa bem ou de acôrdo com a intenção; pois dos que simplesmente caminham ou falam, mas não o fazem bem ou como desejariam fazer, dizemos às vêzes que não podem caminhar ou falar. E da mesma forma (4) quanto à passividade. (5) Os estados em virtude dos quais as coisas são absolutamente impassíveis ou imutáveis, ou não podem ser fàcilmente mudadas para pior, são chamados potências; pois as coisas são quebradas, esmagadas, dobradas e, em geral, destruídas, não por possuírem uma potência mas por não a possuírem e porque algo lhes falta; e outras são impassíveis em relação a tais processos quando pouco ou nada são afetadas por êles, graças a uma potência, a uma capacidade ou a algum estado positivo em que se encontrem.

Tendo a palavra "potência" esta variedade de acepções, também o "potente" ou "capaz" em certo sentido significará o que pode iniciar um movimento (ou uma mudança em geral, pois mesmo o que pode deter o movimento das coisas é "potente")

1019 b em outra coisa ou em si mesmo enquanto outro; e, num sentido, aquilo sôbre que outra coisa tem tal potência; e, noutro sentido, aquilo que tem a potência de mudar-se em alguma coisa, seja para melhor, seja para pior (com efeito, mesmo o que perece é considerado "capaz" de perecer, pois não teria perecido se não fôsse capaz disso; mas a verdade é que possui uma certa disposição, uma causa e um princípio que o capacita a padecer tal coisa; às vêzes é considerado capaz por possuir, outras vêzes por carecer de algo; se, porém, a privação é em certo sentido uma espécie de posse ou "hábito", tudo será capaz em virtude de possuir algo, e as coisas são capazes por possuírem um hábito positivo e um princípio ou por possuírem a privação do mesmo, se possível é *possuir* uma privação; e, se privação não é, em certo sentido, "hábito", o têrmo "capaz" está sendo usado em duas acepções distintas); e, uma coisa é capaz em outro sentido, porque nem outra coisa qualquer, nem ela própria enquanto outra, tem uma potência ou princípio capaz de destruí-la. Por outro lado, todos êsses sêres que mencionamos são capazes, quer porque o fato possa simplesmente acontecer ou deixar de acontecer, quer porque possa fazê-lo *bem*. Esta espécie de potência é encontrada até em coisas inanimadas, p.ex. em instrumentos; pois dizemos que uma lira pode falar e outra não, se o seu tom não é musical.

"Incapacidade" é privação de capacidade — isto é, de um princípio tal como o que foi descrito — quer em geral, quer com referência a um ser que naturalmente deveria possuí-la, ou mesmo numa ocasião em que, por natureza, já estaria na posse dela; pois distintos são os sentidos em que dizemos que um menino, um homem e um eunuco são "incapazes de procriar". Além disso, a cada espécie de capacidade corresponde uma incapacidade oposta, ambas com referência ao que simplesmente pode produzir o movimento ou ao que o pode produzir bem.

Certas coisas, pois, são chamadas ἀδύνατα * em virtude desta espécie de capacidade, enquanto outras o são noutro sentido; isto é, tanto δυνατόν como ἀδύνατον são usados como segue. Impossível é aquilo cujo contrário é necessàriamente verdadeiro. Por exemplo, é impossível que a diagonal

* 'A δύνατος (neutro ἀδύνατον, plural neutro ἀδύνατά) tanto significa *incapaz, impotente*, como *impossível*, o seu oposto, δύνατόν tem igualmente as duas acepções de *capaz* e *possível*. — (*N. do Trad.*)

quadrado seja comensurável com o lado, pois uma tal asserção seria uma falsidade cujo contrário não só é verdadeiro, mas também necessário; por conseguinte, não só é falso, mas necessàriamente falso que a diagonal seja comensurável. O contrário disto, o possível, ocorre quando o oposto não é necessàriamente falso; p.ex., é possível que um homem esteja sentado, por não ser necessàriamente falso que o esteja. E assim, como dissemos, o possível significa, num sentido, aquilo que não é necessàriamente falso; em outro sentido, o que é verdadeiro; e, em outro ainda, o que pode ser verdadeiro.

Em Geometria, o têrmo "potência" é usado em sentido translato.

Estes sentidos de "capaz" ou "possível" não têm qualquer relação com potência, mas todos aquêles em que tal relação 1020 a existe, referem-se à acepção primária de potência, isto é: origem de mudança em outra coisa ou na própria enquanto outra. Com efeito, nas demais acepções diz-se que uma coisa "é capaz" ou porque outra tem tal poder sôbre ela, ou porque não o tem, ou porque o tem de certo modo. O mesmo vale para o que chamamos "incapaz". Donde se conclui que a definição 5 adequada da espécie primária de potência é "origem" de mudança em outro ou em si mesmo enquanto outro".

13

"Quantidade" diz-se do que é divisível em duas ou mais partes constituintes, cada uma das quais é por natureza "uma" e certa coisa determinada. Uma quantidade é uma pluralidade 10 se fôr numerável, e uma grandeza se fôr mensurável. "Pluralidade" ou "multiplicidade" significa o que é potencialmente divisível em partes não contínuas; "grandeza", o que é divisível em partes contínuas. Da grandeza, o que é contínuo numa dimensão é o comprimento; em outra dimensão, a largura; e, na terceira, a espessura ou profundidade. A pluralidade limitada é um número, o comprimento limitado uma linha, a largura uma superfície e a espessura um corpo.

Algumas coisas são chamadas quantidades em virtude de sua 15 própria natureza, outras acidentalmente; p.ex., a linha é uma quantidade por sua própria natureza, enquanto o músico o é por acidente. Das coisas que são quantidades por natureza, algumas o são como substâncias; p.ex., a linha é uma quantidade (pois "uma certa espécie de quantidade" está presente

na sua definição), e outras são modificações ou estados dessa espécie de substância, como muito e pouco, longo e curto, largo e estreito, profundo e raso, pesado e leve, e todos os demais atributos desta espécie. E também o grande e o pequeno, o maior e o menor, tanto em si mesmos como quando os consideramos relativamente uns aos outros, são por sua própria natureza atributos do que é quantitativo; mas êstes nomes são também transferidos a outras coisas. Das que são quantidades por acidente, algumas dizem-se assim no sentido em que se afirmou que o músico e o branco eram quantidades, isto é, pelo fato de ser uma quantidade aquilo de que se predica a brancura e a musicalidade; e outras são quantidades no sentido em que o são o movimento e o tempo, pois êstes também são considerados como uma espécie de quantidade e como contínuos, por serem divisíveis as coisas de que são atributos. Não me refiro ao que é movido, mas ao espaço através do qual se move; com efeito, é por ser êste uma quantidade que o movimento também o é, e é por ser o movimento uma quantidade que também o é o tempo.

14

"Qualidade" significa (1) a diferença de essência; p.ex., o homem é um animal de certa qualidade por ser bípede, e o cavalo, por ser quadrúpede; e o círculo é uma figura de determinada qualidade por não ter ângulos — por onde se vê que a diferença essencial é uma qualidade; há, porém, (2) outra acepção em que o têrmo se aplica aos objetos imóveis da Matemática, isto é, aquela em que os números têm uma certa qualidade: p.ex., os números compostos, que não correspondem a uma só dimensão e que são representados pelo plano e pelo sólido (sendo êles os que possuem dois ou três fatôres); e, em geral, o que além da quantidade existe na essência dos números, é qualidade; porquanto a essência de cada um é o que êle é uma só vez, p.ex., a essência de 6 não é o que êle é duas ou três vêzes, mas o que é uma vez; e 6 é uma vez 6.

(3) Tôdas as afecções ou modificações das substâncias que se movem (como o calor e o frio, a brancura e o negror, o pêso e a leveza, e as demais dessa espécie), em virtude das quais se diz que os corpos se alteram quando elas mudam. (4) A qualidade no que se refere à virtude e ao vício, e, de modo geral, ao bem e ao mal.

A qualidade parece, assim, ter pràticamente dois significados, sendo mais apropriado um dêles. A qualidade primária é a diferença de essência, de que faz parte a qualidade dos números; pois esta é uma diferença de essências, porém não das coisas que se movem, nem das coisas enquanto movidas. Em segundo lugar, temos as modificações das coisas que se movem, enquanto movidas, e as diferenças dos movimentos. A virtude e o vício incluem-se entre estas afecções, pois indicam diferenças do movimento ou da atividade, de acôrdo com as quais os sêres em movimento agem ou padecem bem ou mal; pois o que pode agir ou mover-se de certa maneira é bom, e mau da maneira oposta. Bem e mal indicam qualidade especialmente nos sêres vivos e, entre êles, sobretudo nos que são dotados de vontade.

15

As coisas são "relativas" (1) como o duplo à metade, o triplo ao têrço e, em geral, o que contém muitas vêzes uma outra coisa ao que nêle está contido muitas vêzes, e o que excede ao que é excedido; (2) como o que é capaz de aquecer ao que é aquecido, o que é capaz de cortar ao que é cortado, e, em geral, o ativo ao passivo; (3) como o mensurável à medida, o cognoscível ao conhecimento e o perceptível à percepção.

(1) Os têrmos relativos da primeira espécie têm uma relação numérica definida ou indefinida com os próprios números ou com a unidade. P.ex., o duplo tem uma relação numérica definida com 1, e o que é "muitas vêzes maior" tem uma relação numérica, porém não definida, com êle — em outras palavras, não esta ou aquela relação numérica; o que é uma vez e meia maior do que outra coisa tem com esta uma relação numérica definida; o que é $\frac{n+1}{n}$ vêzes maior, uma relação indefinida; e o que é "muitas vêzes maior" tem uma relação indefinida com 1; a relação entre o que excede e o excedido é, quanto ao número, perfeitamente indefinida, porquanto o número é sempre comensurável, e "número" não se predica do que não é comensurável, mas o que excede é, em relação ao excedido, tanto quanto êle e algo mais; e êste "algo" é indefinido, já que pode, indiferentemente, ser igual ou desigual ao excedido.

Tôdas estas relações são, pois, numèricamente expressas e constituem determinações do número; e por isso, em outro sentido são iguais, semelhantes e idênticas, porquanto tôdas se referem à unidade. São idênticas aquelas coisas cuja substância é uma só; semelhantes, as que têm a mesma qualidade; e iguais, a mesma quantidade. E 1 é o começo e a medida do número, de modo que tôdas essas relações implicam número, se bem que não da mesma maneira.

(2) As coisas ativas ou passivas implicam uma potência da mesma natureza e a atualização de tais potências; p.ex., o que é capaz de aquecer relaciona-se com o que é capaz de ser aquecido porque pode aquecê-lo; e, por outro lado, o que aquece relaciona-se com o que é aquecido e o que corta com o que é cortado, na acepção de realmente produzirem e sofrerem tais efeitos. As relações numéricas, porém, não se atualizam senão no sentido que indicamos alhures; atualizações no sentido de movimento, não as possuem. Das relações que implicam potência, algumas também implicam determinada época no tempo; p. ex., o que fêz é relativo ao que foi feito, e o que fará, ao que será feito. É assim que, de um homem, dizemos ser êle pai de seu filho, pois o primeiro agiu sôbre o segundo de certa maneira. Acresce que alguns têrmos relativos indicam *privação* de potência; é o caso de "incapaz" e dos têrmos da mesma espécie, como p.ex. "invisível".

Todos os têrmos relativos que implicam número ou potência são, pois, relativos porque a natureza de sua substância inclui uma referência a outra coisa, e não porque uma outra coisa envolva uma referência a ela; mas (3) do que é mensurável, cognoscível ou pensável diz-se "relativo" porque uma outra coisa envolve uma referência a êle. Com efeito, o "pensável" implica que o pensamento a seu respeito é possível, mas o pensamento não é relativo ao que é pensado por êle; pois, do contrário, não teríamos feito mais do que repetir a mesma coisa. É anàlogamente, a visão é visão de alguma coisa, não "daquilo de que é visão" (embora, naturalmente, seja verdadeiro dizer isto); em realidade, é relativa à côr ou algo dêsse gênero. Mas, se daquele outro modo falássemos, estaríamos repetindo a mesma coisa: "a visão é visão daquilo de que é visão".

As coisas que por sua própria natureza dizemos relativas são às vêzes assim chamadas porque as classes que as incluem são dessa natureza; p.ex., a Medicina é um têrmo relativo porque o seu gênero, a ciência, é considerado como tal. Há também as

propriedades em virtude das quais é chamado relativo aquilo que as possui, como a igualdade, que é relativa porque o igual o é, e a semelhança porque o é o semelhante. Outras coisas são relativas por acidente; p.ex., um homem é relativo porque lhe sucede ser o dôbro de algo, e o dôbro é um têrmo relativo; e o branco também será relativo se acontecer que a mesma coisa seja branca e o dôbro de outra.

16

"Completo" ou "perfeito" diz-se (1) daquilo fora do qual não é possível encontrar uma sequer de suas partes; p.ex., o tempo completo de cada ser é aquêle fora do qual não se pode apreender nenhum tempo que seja uma parte própria dêle. (2) Aquilo que, com respeito à excelência e bondade, não pode ser superado em sua espécie; p. ex., temos um médico ou um flautista completo quando nada lhes falta no tocante à excelência que lhes é própria. E, transferindo a aplicação do têrmo para o que é mau, falamos de um difamador completo ou de um ladrão completo; e até lhes chamamos *bons*: um bom ladrão e um bom difamador. E a excelência é uma maneira de ser completo, pois cada coisa e cada substância o é quando, em relação à forma de excelência que lhe é própria, nenhuma parte lhe falta de sua grandeza natural. (3) Os sêres que alcançaram o seu fim, sendo êste bom, também são chamados completos; pois completos se dizem em virtude de haver alcançado o seu fim. Por isso, como o fim é algo de definitivo, transferimos o uso da palavra para o que é mau e dizemos que uma coisa foi completamente estragada ou completamente destruída, quando sob nenhum aspecto fica aquém da destruição ou da ruindade e ao último extremo chegou. Por isso a morte também é metafòricamente chamada fim, pois tanto uma como o outro são extremos. E a causa final é igualmente um fim.

Por conseguinte, "completo em si" se diz em todos êstes sentidos: algumas coisas, porque nada lhes falta no que toca à excelência, nem podem ser superadas, e nenhuma parte que lhes seja própria se pode encontrar fora delas; outras, em geral, por não poderem ser superadas em suas diferentes classes e porque nenhuma parte que lhes seja própria é encontrada fora delas; as demais espécies pressupõem estas duas primeiras e são chamadas completas porque ou fazem ou possuem algo

dêsse gênero, ou lhes são adaptadas, ou, de um modo qualquer, envolvem uma referência àquelas coisas que se dizem completas no sentido primário.

17

"Limite" significa: (1) o último ponto de cada coisa, isto é, o primeiro além do qual não é possível encontrar qualquer parte sua, e o primeiro ponto aquém do qual tôdas as suas partes se encontram; (2) a forma, seja qual fôr, de uma grandeza espacial ou de algo que tenha grandeza; (3) o fim de cada coisa (e desta natureza é aquilo para que se dirige o movimento e a ação, e não aquilo de onde partem, se bem que às vêzes se chame limite a ambos: o ponto de partida e o de chegada, isto é, a causa final); (4) a substância e a essência de cada coisa, pois êsse é o limite do conhecimento; e, se do conhecimento, também do ser. É evidente, pois, que "limite" tem tantos sentidos quanto "começo", e mais ainda, porquanto o começo é um limite, mas nem todo limite é um começo.

18

O "porquê" tem vários significados: (1) a forma ou substância de cada coisa, p.ex.: o porquê de um homem ser bom é o próprio bem; (2) o sujeito mais próximo em que é da natureza de um atributo ser encontrado, como a côr numa superfície. Assim, no sentido primário, o "porquê" é a forma, e, num sentido derivado, a matéria e o substrato próximo de cada coisa.

Em geral, o "porquê" tem tantas acepções quantas são as da causa, pois dizemos indiferentemente: (3) "por que êle veio?" ou "para que êle veio?"; e (4) "por que êle tirou esta conclusão falsa, ou (simplesmente) esta conclusão?" ou "qual é a causa da conclusão, ou da conclusão falsa?"

Além disso, (5) καθ' ὅ é usado em referência à posição, como "onde êle está parado" ou "por onde êle caminha"; com efeito, tôdas essas frases indicam lugar ou posição.

Daí resulta que também as expressões "por si" e "em si" devem ter vários significados. Os seguintes dizem respeito a um ser em si e por si: (1) a substância de cada ser, p.ex. Cálias, é em si Cálias e o que significa ser Cálias; (2) tudo

que está presente na substância; p.ex. Cálias é em si um animal, pois "animal" está presente na sua definição: Cálias é um animal determinado; (3) todo atributo que um ser receba em si, ou diretamente, ou em uma de suas partes; p.ex., uma superfície é branca em si, e um homem é um ser vivente em si, pois a alma, em que reside diretamente a vida, é parte do homem; (4) o que não tem outra causa além de si mesmo; o homem, por exemplo, tem mais de uma causa — como animal e bípede — e contudo é homem por si; (5) todo atributo que pertença a um só sujeito, e na medida em que lhe pertença por si mesmo considerado à parte e em si.

19

1022 b "Disposição" significa o arranjo do que tem partes, quer com respeito ao lugar, quer à potência ou à espécie; pois uma certa posição deve haver, como mostra o próprio têrmo "disposição".

20

"Ter" significa (1) uma espécie de atividade do que tem e do que é tido por êle. Com efeito, entre o que faz e o que é feito está a ação de fazer; e do mesmo modo, entre o que tem uma roupa e a roupa possuída por êle há uma posse. É evidente, pois, que não podemos *ter* esta espécie de posse, pois o processo se repetiria ao infinito se fôsse possível ter a posse do que temos. (2) "Ter" ou "hábito" significa uma disposição segundo a qual quem a tem está bem ou mal disposto, quer em si mesmo, quer em relação a outro; p.ex., a saúde é um "hábito" por ser uma disposição desta espécie. (3) Falamos de "hábito" quando existe algo de tal disposição; destarte, a própria excelência das partes é um "hábito" do ser inteiro.

21

"Afecção" significa (1) uma qualidade em relação à qual uma coisa pode ser alterada, como a brancura e a negridão, a doçura e o amargor, o pêso e a leveza, e tudo mais da mesma espécie. (2) A atualização de tudo isso — em outras palavras, as alterações já efetivadas. (3) Especialmente, as alterações e movimentos nocivos e, acima de tudo, os ferimentos dolorosos

(4) "Afecções" também se diz dos grandes e calamitosos infortúnios.

22

Falamos de "privação" (1) quando um ser carece de um dos atributos que poderia pertencer naturalmente aos sêres em geral, conquanto o ser em causa não o tenha por natureza; dizemos, assim, que uma planta é "privada" de olhos. (2) Quando, embora o próprio ser ou o seu gênero devesse possuir naturalmente um atributo, êste lhe falta; p.ex., um cego e uma toupeira são, em acepções diferentes, "privados" de vista: a segunda em contraste com o seu gênero, e o primeiro em contraste com a sua própria natureza normal. (3) Se, embora devesse possuir naturalmente o atributo, e quando deveria naturalmente possuí-lo, não o possui; p.ex., a cegueira é uma privação; entretanto, não se é "cego" em qualquer idade, mas apenas quando não se possui a faculdade da visão na idade em que seria natural possuí-la. Semelhantemente, diz-se que um ser é cego se não possui visão no meio, com respeito ao órgão e ao objeto, e nas circunstâncias em que naturalmente deveria possuí-la. (4) Também se diz privação da ablação violenta de alguma coisa.

De feito, há tantas espécies de privações quantas de palavras munidas de prefixos negativos; pois uma coisa é chamada desigual por lhe faltar a igualdade, embora devesse naturalmente possuí-la; invisível, quer por não ter nenhuma côr, quer por tê-la muito fraca; e ápoda seja por não ter pés, seja por tê-los imperfeitos. Por outro lado, usa-se também um têrmo privativo quando a coisa possui o atributo em grau muito reduzido (o que, em certo sentido, equivale a possuí-lo imperfeitamente), p. ex.: "sem caroço"; ou por não tê-lo com facilidade ou bem (é assim que dizemos "insecável" não só da coisa que não pode ser cortada, mas da que não é fácil cortar ou da que não se pode cortar bem); ou porque lhe falte completamente o atributo, pois não é ao zarolho, mas ao que carece de visão em ambos os olhos que chamamos cego. Eis aí por que nem todo homem é "bom" ou "mau", "justo" ou "injusto", mas sempre existe um estado intermediário.

23

"Ter" ("possuir", "conter", "suster") diz-se em muitas acepções: (1) tratar uma coisa de acôrdo com a natureza ou o impulso do que "tem"; assim se diz que a febre possui um homem, que os tiranos possuem as cidades e que as pessoas possuem a roupa que usam. (2) Daquilo em que está presente uma coisa como em algo que lhe é receptivo, diz-se que "tem" a coisa; p.ex., o bronze "tem" a forma da estátua e o corpo "tem" a doença. (3) Como o recipiente contém as coisas que nêle se encontram, pois se diz que uma coisa é contida por aquilo em que se encontra como num recipiente; assim, dizemos que o vaso contém o líquido, que a cidade contém homens e o navio, marinheiros; e, igualmente, que o todo contém as partes. (4) Daquilo que impede uma coisa de mover-se ou de agir em conformidade com o seu impulso dizemos que a sustém, como as colunas sustêm o pêso que nelas assenta e Atlas, a crer nos poetas, sustém o céu (com isto se pretende dar a entender que, se não fôsse êle, o céu desabaria sôbre a Terra, opinião também esposada por alguns fisiólogos). Num sentido semelhante, do que mantém coisas unidas diz-se que as "tem", pois de outra forma elas se separariam, cada uma segundo o seu impulso próprio.

"Estar em alguma coisa" possui sentidos semelhantes e correspondentes ao de "ter" e "manter".

24

"Provir de alguma coisa" significa: (1) da matéria que constitui um ser, e isto em dois sentidos: ou com respeito ao gênero primeiro, ou à espécie ínfima; p. ex., num sentido tôdas as coisas que se podem liquefazer provêm da água, e em outro sentido a estátua provém do bronze. (2) Do primeiro princípio movente, p.ex. "de onde provém a luta?" Da injúria, pois essa foi a origem da contenda. (3) Do composto de matéria e forma, como as partes provêm do todo, o verso provém da *Ilíada* e as pedras, da casa; pois a forma é o fim, e só o que alcança o seu fim é completo. (4) Como a forma da sua parte; p.ex., "homem" de "bípede" e "sílaba" de "letra". Êste sentido difere daquele em que a estátua provém do bronze, pois a substância composta provém da matéria sensível, mas a forma também provém da sua matéria.

De algumas coisas, portanto, se diz que provêm de outras destes sentidos; mas (5) de outras assim se fala se um dêstes sentidos é aplicável a uma parte da outra coisa; p.ex., o filho provém dos pais e as plantas provêm da terra, porque se originam de uma parte dêsses sêres. (6) "Provir" também signifi-

ca vir depois de algo no tempo; p.ex., a noite provém do dia e a tempestade provém do bom tempo, porque os primeiros vêm depois dos segundos. Destas coisas assim se fala porque admitem a mudança umas nas outras, como nos casos que acabamos de mencionar; de outras, devido à simples sucessão no tempo, como "a viagem proveio do equinócio (começou nêle)", porque ocorreu depois dêle, e "as (festas) Targélias provêm das Dionísias", porque se realizam após estas últimas.

25

"Parte" significa (1) (*a*) aquilo em que uma quantidade pode ser dividida de qualquer maneira, pois ao que é extraído de uma quantidade enquanto quantidade sempre chamamos uma parte dela; em certo sentido, p. ex., se diz que dois é uma parte de três. E (*b*) das partes tomadas na acepção acima, ùnicamente aquelas que medem o todo; é por isto que dois, se bem que num sentido seja parte de três, em outro sentido não é assim chamado. (2) Os elementos em que um gênero pode ser dividido, sem qualquer referência à quantidade, também são chamados suas partes; por isso dizemos que as espécies são partes do gênero. (3) Os elementos em que se divide ou em que consiste um todo — entendendo-se por "todo" a forma ou o que a possui; p.ex., da esfera ou do cubo de bronze, tanto o bronze — isto é, a matéria que contém a forma — como o ângulo característico do cubo são partes. (4) Os elementos da definição que explica uma coisa também são partes do todo; eis aí por que se diz que o gênero é parte da espécie, ainda que em outro sentido a espécie seja parte do gênero.

26

"'Todo" significa (1) aquilo a que não falta nenhuma das partes de que se diz que o constituem naturalmente, e (2) aquilo em que as partes que contém formam uma unidade, e isto em dois sentidos: ou porque cada um dos conteúdos constitua uma unidade, ou porque em seu conjunto a formem. Efetivamente, (*a*) o que se pode predicar de uma classe inteira e se diz que é válido como um todo (o que implica que é uma espécie de todo) pode predicar-se de um todo no sentido de conter muitas coisas por ser predicado de cada uma e de tôdas; p.ex., homem, cavalo, deus, que são cada um uma coisa só, porque todos são viventes. Mas (*b*) o contínuo e li-

mitado é um todo quando representa uma unidade formada de várias partes, sobretudo quando estas se acham presentes apenas em potência, mas também quando estão presentes em ato. Dentre estas coisas, a denominação de "todo" cabe de preferência às que são tais por natureza e não por arte, como dissemos no tocante ao um[1] — sendo, aliás, a inteireza uma espécie de unidade.

1024 a Por outro lado, (3) das quantidades que têm um começo, um meio e um fim, aquelas em que a posição não faz diferença são chamadas totais, e as outras, *todos*. As que admitem ambas estas conceituações são ao mesmo tempo totais e *todos*. Referimo-nos às coisas cuja natureza permanece a mesma depois da transposição, mas cuja forma se altera; p. ex., a cêra ou um manto, que tanto são chamados *todos* como totais, pois têm ambas as características mencionadas. A água e todos os líquidos, assim como o número, são chamados totais, mas de "água inteira" e "número inteiro" não se fala senão em sentido translato. Às coisas a que é aplicado o têrmo "total" enquanto unas, aplica-se o têrmo "todo" quando consideradas separadamente: "êste número total", "tôdas estas unidades".

27

"Mutilado" ou "incompleto" não se pode dizer de uma quantidade qualquer, mas só das que sejam *todos,* além de divisíveis. Pois não só o dois não fica "mutilado" quando se retira uma das duas unidades (efetivamente, a parte retirada por mutilação nunca é igual ao restante), mas de modo geral, nenhum número é assim mutilado; para isso é necessário que a essência permaneça; para que tenhamos uma taça mutilada, ela deve continuar sendo uma taça; o número, porém, já não é o mesmo. Acresce que, mesmo das coisas formadas de partes desiguais, nem tôdas se pode dizer mutiladas, pois em certo sentido o número tanto contém partes desiguais (p.ex., dois e três) como iguais; mas em geral, nenhuma das coisas em que a posição não faz diferença, como a água ou o fogo, pode ser mutilada; para sê-lo, as coisas devem ter uma certa posição em virtude de sua essência. Por outro lado, devem ser contínuas; com efeito, uma escala musical consiste em partes desiguais e tem posição, mas não pode ficar mutilada. Demais, nem tôdas as coisas que representam *todos* são mutiladas pela

1 Cf. 1016a, 4.

privação de qualquer de suas partes. Com efeito, as partes não devem ser aquelas que determinam a essência, nem tampouco partes quaisquer, sem levar em conta a sua posição; p. ex., uma taça não é mutilada se lhe fazem uma perfuração, mas sim quando se lhe retira a asa ou uma parte saliente, e um homem não fica mutilado quando perde uma porção de carne ou o baço, mas sim quando se lhe retira uma extremidade — e não qualquer extremidade, mas alguma que, quando completamente amputada, não possa tornar a crescer. Por isto a calvície não é uma mutilação.

28

Usa-se o têrmo "raça" ou "gênero" (1) quando a geração de sêres que têm a mesma forma é contínua; p.ex., "enquanto durar a raça dos homens" significa "enquanto a sua geração prosseguir de modo contínuo". (2) Usa-se com referência à primeira origem dos sêres; pois é assim que alguns são chamados helenos e outros jônios, porque os primeiros se originam de Heleno e os segundos de Ion como pais de suas estirpes. E a palavra aplica-se mais ao genitor do que à matéria, embora também haja nomes de raça que se reportam à fêmea, como "os descendentes de Pirra". (3) Em outro sentido se diz que "plano" é o gênero das figuras planas e "sólido", das sólidas; pois no primeiro caso cada uma das figuras é um plano, e na segunda um sólido de tal ou tal espécie; e o gênero é o substrato das diferenças. Por fim, (4) nas definições o gênero é o primeiro elemento, que está incluído na essência, e cujas diferenças se afirma serem as qualidades.

"Gênero" é, pois, usado em tôdas estas acepções: (1) em referência à geração contínua da mesma espécie, (2) ao primeiro motor, o qual é da mesma espécie que a coisa movida por êle, e (3) como matéria; pois a diferença ou qualidade pertence ao substrato que chamamos matéria.

Diz-se que são "outras em gênero" aquelas coisas cujo substrato próximo é diferente e que não podem ser reduzidas uma à outra pela análise, nem ambas a uma terceira (a forma e a matéria, por exemplo, diferem em gênero); e aquelas que pertencem a diferentes categorias de ser (pois algumas das que se diz "serem" significam essência, outras uma qualidade, e outras, ainda, as demais categorias que distinguimos atrás[1];

1 1017a, 24-27.

também estas não podem ser reduzidas umas às outras ou a uma terceira coisa.

29

"Falso" se diz (1) do que é falso como *coisa,* e isto (*a*) porque não corresponde ou não pode corresponder à verdade; p.ex., "a diagonal do quadrado é comensurável com o lado", ou "tu estás sentado". A primeira asserção é sempre falsa; a segunda, às vêzes; em ambos êstes sentidos são elas não existentes. (*b*) Há coisas que existem, mas que, por sua própria natureza, ou não parecem ser o que são, ou parecem ser coisas que não existem, como um desenho ou um sonho; ambos são alguma coisa, porém não aquilo cuja aparência nos dão. Neste sentido, pois, chamamos falsas às coisas ou porque elas próprias não existam, ou porque não exista aquilo que dão a impressão de serem.

(2) Uma *descrição* falsa é aquela que versa sôbre objetos não existentes. Portanto, tôda descrição é falsa quando aplicada a algo que não seja o seu objeto verdadeiro; p.ex., a descrição do círculo é falsa quando aplicada a um triângulo. Em certo sentido cada coisa tem uma só descrição, que é a de sua essência, mas em outro sentido tem muitas, pois alguma identidade há entre a coisa em si e a coisa acompanhada de um atributo, como "Sócrates" e "Sócrates músico" (a descrição falsa não é descrição de coisa alguma, salvo em sentido restrito). Por isso Antístenes foi demasiado simplista quando sustentou que nada pode ser atribuído a um ser além do que lhe cabe pela sua própria definição — um predicado para cada sujeito; donde se concluía que não pode haver contradição, e quase não pode haver êrro. É possível, no entanto, descrever cada coisa não só pela definição que lhe é própria, mas também pela de outra coisa. É certo que daí pode resultar uma absoluta falsidade, mas também uma asserção verdadeira; p.ex., oito pode ser descrito como um número duplo mediante o uso da definição de dois.

Muitas coisas, por conseguinte, são chamadas falsas nos sentidos acima; por outro lado, (3) um *homem* falso é o que tem o pendor e o gôsto de fazer tais asserções, não por terceiros motivos mas por elas mesmas, e que é hábil em fazê-las acreditar aos outros, assim como dizemos falsas as *coisas* que produzem uma falsa impressão. Por isto, é ilusória a prova adotada no Hípias, de que o mesmo homem é simultâneamen-

te falso e verídico. Com efeito, êsse argumento presume que seja falso aquêle que pode enganar (isto é, o sábio e prudente); e, mais ainda, que quem é deliberadamente mau é melhor. Temos aí um exemplo de falsa indução, pois o homem que coxeia de propósito é melhor do que aquêle que o faz contra a sua vontade; por "coxear" entende Platão "remedar um coxo", pois se o homem *fôsse* coxo deliberadamente, a inferência natural é que seria pior tanto êle como quem procedesse de modo semelhante na esfera moral.

30

"Acidente" significa: (1) o que adere a uma coisa e dela pode ser afirmado com verdade, porém não necessàriamente, nem habitualmente; p. ex., se alguém, ao cavar um buraco para plantar uma árvore, encontra um tesouro. Êsse fato — o encontro do tesouro — é um acidente para o homem que cavou o buraco, pois nem uma coisa provém necessàriamente da outra ou vem depois dela, nem é habitual descobrir tesouros quando se planta uma árvore. Um músico, também, *pode* ser pálido; mas, como não é necessário nem usual que o seja, chamamos a isso um acidente. Portanto, como existem atributos e êstes se ligam a êste ou aquêle sujeito, e alguns só o fazem em determinado lugar e ocasião, tudo que aderir a um sujeito, mas não pelo fato de ser êsse o sujeito, o lugar e a ocasião, será um acidente. Segunda inferência: de um acidente não existe causa definida, mas apenas uma causa ocasional, isto é, indefinida. Ir a Egina será um acidente para alguém se não tiver a intenção de ir lá, mas fôr arrastado por uma tormenta ou capturado por piratas. O acidente acontece ou existe, não em virtude da natureza do sujeito mas de outra coisa; pois a tormenta foi a causa de êle haver chegado a um lugar para o qual não se dirigia, isto é, Egina.

Há também (2) um outro sentido de "acidente": tudo que adere a uma coisa em virtude dela mesma, porém não faz parte da sua essência, como ao triângulo adere a propriedade de somarem seus ângulos dois ângulos retos. E os acidentes desta espécie podem ser eternos, enquanto nenhum acidente da primeira espécie o é. Isto é explicado alhures [1].

1 *Segundos Analíticos*, I, 75a, 18-22, 39-41, e 76b, 11-16.

Livro VI

1

Estamos buscando os princípios e as causas das coisas que são, e — evidentemente — enquanto são. Pois, se bem que exista uma causa da saúde e do bem-estar, e conquanto os objetos da Matemática tenham primeiros princípios, elementos e causas, e, em geral, tôda ciência raciocinativa, ou que de um modo ou de outro empregue o raciocínio, gire em tôrno de causas e princípios mais ou menos precisos, tôdas elas escolhem para a sua pesquisa algum ser particular — algum gênero; não investigam, porém, simplesmente o ser, nem o ser enquanto ser, e tampouco discutem a essência das coisas de que tratam. O que fazem é partir da essência — algumas patenteando-a aos sentidos, outras admitindo-a como hipótese — e demonstrar, de modo mais ou menos convincente, os atributos essenciais do gênero que estudam. É evidente que tal método expositivo não pode fornecer nenhuma demonstração da substância ou da essência, mas apenas indicá-la por outro modo. E, da mesma forma, as ciências omitem a questão sôbre se existe ou não existe o gênero de que tratam, pois ao mesmo tipo de pensamento compete mostrar a essência como a existência.

E, dado que a ciência natural, como outras ciências, versa sôbre uma classe de ser — isto é, aquela espécie de substância que contém em si mesma o princípio de seu movimento e repouso — torna-se óbvio que ela não é prática nem produtiva. Com efeito, naquele que produz reside o princípio da produção — seja na razão, seja na arte ou em alguma outra faculdade; e no agente, o princípio da ação — isto é, a vontade, pois o mesmo é o que se faz e o que se quer. Por conseguinte, se todo pensamento pertence a uma das três modalidades — prá-

tico, produtivo ou teórico — a Física deve ser uma ciência teórica, pois constrói teorias em tôrno do ser que admite movimento e em tôrno da substância conforme é definida, e em geral apenas como inseparável da matéria. Ora, não devemos deixar de considerar o modo de ser da essência e da sua definição, pois sem isso tôda pesquisa será vã. Dos sêres definidos, isto é, das essências, uns são como o "arrebitado" e outros como o "côncavo". E a diferença entre êstes é que o "arrebitado" está jungido à matéria (pois o arrebitado é um *nariz* côncavo), ao passo que a concavidade é independente de qualquer matéria perceptível. Se, por conseguinte, todos os sêres naturais são análogos ao arrebitado por sua natureza — como nariz, ôlho, rosto, carne, osso e, numa palavra, animal; e fôlha, raiz, casca e, em geral, planta (pois nenhum dêstes têrmos pode ser definido sem referência ao movimento e todos êles possuem matéria), torna-se claro o modo por que devemos buscar e definir a essência dos objetos naturais, e não menos claro que ao estudioso da natureza compete estudar a própria alma em certo sentido, isto é, considerando aquela sua parte que depende da matéria.

Por estas ponderações evidencia-se que a Física é uma ciência teórica. No entanto, a Matemática também o é; mas até agora não se confirmou que os seus objetos sejam imóveis e separáveis da matéria, se bem que *alguns* teoremas matemáticos os considerem como tais. Mas, se algo existe de eterno, imóvel e separável, é evidente que compete a uma ciência teórica conhecê-lo — não, porém, à Física (pois esta tem por objeto certos sêres móveis), nem à Matemática, mas a uma ciência anterior a ambas. De feito, a Física trata de sêres que existem separadamente, mas não são imóveis, e certas partes da Matemática se ocupam com sêres imóveis, mas que talvez não existam separadamente, incorporados que estariam na matéria; ao passo que a ciência primeira estuda sêres que, além de ser imóveis, existem separadamente. Ora, tôdas as causas devem ser eternas, mas especialmente estas, porquanto são elas as que operam naquilo que, do divino, nos é acessível. Deve haver, pois, três filosofias teóricas — a Matemática, a Física e essa, que podemos chamar Teologia, pois é óbvio que, se em algo está presente o divino, há de ser em coisas desta espécie. E à mais alta ciência compete tratar do mais alto dos gêneros. Se, pois, as ciências teóricas são de preferir às outras, esta é de preferir às demais ciências teóricas.

Poder-se-ia perguntar se a Filosofia Primeira é universal ou se trata de um gênero, isto é, de uma espécie de ser; pois nem mesmo as ciências matemáticas são tôdas iguais a êsse respeito — tanto a Geometria e a Astronomia estudam uma espécie particular de ser, enquanto a Matemática universal se aplica igualmente a todos. A isto respondemos que, se não existe substância além das que são formadas pela Natureza, a Física será a ciência primeira; mas, se existe uma substância imóvel, a ciência que a estuda deve ser anterior, e essa será a Filosofia Primeira, universal no sentido de ser a primeira. E a ela competirá a consideração do ser enquanto ser — tanto da sua essência como dos atributos que lhe pertencem enquanto ser.

2

Mas, como o simples têrmo "ser" tem vários significados, dos quais vimos [1] que um é o acidental e outro o verdadeiro (sendo "não-ser" o falso), e que ao lado dêstes existem as figuras de predicação (como o "quê", a qualidade, a quantidade, o lugar, o tempo e quaisquer sentidos análogos que possa ter o "ser"), e, por fim, o que "é" em potência ou em ato: como "ser" tem muitos significados, devemos dizer que do *acidental* não pode haver tratamento científico. Isto é confirmado pelo fato de que nenhuma ciência — prática, produtiva ou teórica — se ocupa com êle. Com efeito, por um lado quem produz uma casa não produz todos os atributos que com ela surgem. Estes são inumeráveis; a casa, depois de feita, pode mostrar-se agradável a alguns, nociva a outros, útil a uma terceira classe de pessoas, e diferente — para sermos breves — de tôdas as coisas que existem; e a ciência arquitetônica não tem em mira produzir qualquer dêsses atributos. Da mesma forma, o geômetra não considera os atributos que aderem assim às figuras, nem se "triângulo" difere de "triângulo cujos ângulos são iguais a dois ângulos retos". E é muito natural que assim aconteça, pois o acidental pouco mais é do que um simples nome. Por isso, em certo sentido Platão não errou em definir a sofística como ciência do que não existe. Com efeito, pode-se dizer que os argumentos dos sofistas giram principalmente em tôrno do acidental, como a questão sôbre se "músico" e "letrado" são diferentes ou o mesmo, se o mesmo são "Corisco músico" e "Corisco", e "se tudo que existe, mas não é eterno, foi

1 Cf. Livro V, Cap. 7.

gerado", a tudo isto ajuntando-se a conclusão paradoxal de que, se alguém que era músico se tornou letrado, deve também ter sido letrado e passado a ser músico — e todos os mais argumentos desta espécie; por onde se evidencia que o acidental está bem próximo do não-ser. Outros argumentos, como o seguinte, vêm confirmar êste fato: as coisas que são em outro sentido, nascem e perecem em virtude de um processo, porém não as que são acidentalmente. Não obstante, devemos, na medida do possível, determinar qual seja a natureza e a causa do acidental; isso ajudará talvez a esclarecer por que não existe ciência dêle.

Como, entre as coisas que existem, algumas permanecem sempre no mesmo estado e são necessàriamente (não por necessidade no sentido de compulsão, mas naquele em que as coisas são por não poderem ser de outro modo), e algumas não são necessàriamente nem sempre, mas na maioria das vêzes, êste é o princípio e esta a causa da existência do acidental; pois acidental chamamos precisamente ao que nem é sempre, nem as mais das vêzes. Por exemplo, se durante o período da canícula sobrevêm tempestades e frio, dizemos que é um acidente; não, porém, se faz calor intenso, pois isto é o que acontece sempre ou às mais das vêzes, e não aquilo. É também por acidente que um homem é pálido (pois isso não acontece sempre, nem as mais das vêzes), mas não o é o fato de êle ser um animal. Acidental será que um arquiteto cure alguém, porquanto o curar não está na sua natureza; mas deu-se o caso de ser o arquiteto também médico. E um confeiteiro, cujo objetivo é proporcionar prazer, pode fazer algo que tenha virtude medicinal, porém não em virtude da arte de confeiteiro; por isso dizemos que "foi um acidente" e, embora num sentido êle o faça, em outro sentido não o faz. Com efeito, a outras coisas correspondem faculdades que delas são produtoras, mas aos resultados acidentais nenhuma arte ou faculdade corresponde; pois das coisas que são ou vêm a ser por acidente, também a causa é acidental. Por conseguinte, como nem tôdas as coisas são ou vêm a ser necessàriamente e sempre, mas a maioria delas são *por via de regra*, o acidental deve existir; por exemplo, um homem pálido não é sempre nem as mais das vêzes músico, mas, como isso às vêzes acontece, deve ser acidental (do contrário, tudo será necessàriamente). Portanto, a matéria capaz de ser de outro modo que não aquêle de que é por via de regra, deve ser a causa do acidental. E por ponto de partida devemos tomar a questão sôbre se nada existe que nem seja sempre, nem as mais das vêzes. Seguramente, isso é impossível. Existe, por conseguinte, além dêsses sêres, algo que é fortuito e acidental. Mas, admitida a existência do que é as mais das vêzes, não haverá nada que seja sempre, ou existirão sêres eternos? Isto terá de ser examinado mais tarde[1], mas que não há ciência do acidental é evidente, pois tôda ciência versa sempre sôbre o que é sempre ou sôbre o que é as mais das vêzes. (Se assim não fôsse, como aprender ou ensinar a um outro? É preciso que a coisa seja definida quer como ocorrendo sempre, quer na maioria das vêzes; p. ex., que o hidromel faz bem aos febricitantes é em geral verdadeiro.) Mas com o que contraria a lei habitual a ciência não pode ocupar-se, isto é, quando a coisa *não acontece*, p. ex., "em dia de lua nova"; pois mesmo o que acontece na lua nova, nesse dia acontece sempre ou por via de regra; mas o acidental é contrário a tais leis. Temos, assim, exposto o que é o acidental, de que causa provém, e que não há ciência que dêle trate.

3

É evidente que existem princípios e causas geráveis e corruptíveis, mas que nunca se encontram em processo de geração ou corrupção. Pois de outra forma tôdas as coisas serão necessàriamente, visto que o que está sendo gerado ou destruído deve ter uma causa que não seja acidental. Existirá *A* ou não? Existirá se *B* acontecer; e, se não acontecer, não existirá. E *B*, por seu turno, existirá se acontecer *C*. E assim, se constantemente subtrairmos tempo de uma extensão limitada de tempo, é óbvio que acabaremos por chegar ao presente. Êste homem, pois, terá morte violenta *se* sair; e sairá se sentir sêde; e sentirá sêde se outra coisa acontecer; e assim acabamos por chegar ao que é presente agora ou a alguma ocorrência passada. Por exemplo, o homem sairá se tiver sêde; e terá sêde se está comendo algo muito salgado; e isto está ou não acontecendo; logo, êle necessàriamente morrerá ou não morrerá. E do mesmo modo, se saltarmos aos acontecimentos passados, êsse encadeamento de causas também será válido, pois a passada condição de algo já está presente. Por conseguinte, tudo que há de ser será necessàriamente; p. ex., é necessário que quem vive morra um dia, pois uma condição qualquer já existe, como p. ex., a presença de contrários no mesmo corpo. Se, porém, êle há de morrer por enfermidade ou por violência, não está

1 Cf. Livro XII, Caps. 6-8.

determinado ainda, mas depende de outra ocorrência. É evidente, assim, que o processo recua até um certo ponto de partida, que já não aponta para nada além de si. Êsse será o ponto de partida do fortuito, e nada mais teremos como causa de seu vir-a-ser. Mas a que espécie de ponto de partida e a que espécie de causa reportaremos assim o fortuito? À matéria, à causa final ou à causa motriz? Isto requer um exame cuidadoso.

4

Deixemos o ser acidental, cuja natureza já está suficientemente determinada. Mas, como o que *é* no sentido de ser verdadeiro, ou *não é* no sentido de ser falso, depende de combinação e separação, e a verdade e a falsidade conjuntamente dependem da disposição de um par de juízos contraditórios (pois o juízo verdadeiro afirma quando sujeito e predicado realmente se combinam e nega quando êles se separam, enquanto o juízo falso tem a disposição oposta; como sucede pensarmos as coisas conjunta ou separadamente, é outra questão; por "conjunta ou separadamente" entendo pensá-las de modo que não haja sucessão nos pensamentos, mas êstes constituam uma unidade); com efeito, falsidade e verdade não se encontram nas coisas: não é que o bem seja verdadeiro ou o mau, falso em si mesmo — mas no pensamento; enquanto, no que tange aos conceitos simples e às essências, falsidade e verdade não existem sequer no pensamento; — assim sendo, devemos considerar mais tarde [1] o que cumpre discutir com respeito ao que é ou não é neste sentido. Como, porém, a combinação e a separação se encontram no pensamento e não nas coisas, e o que é neste sentido constitui uma espécie de "ser" diferente das coisas que são no sentido pleno (pois que o pensamento agrega ou separa quer a essência do sujeito, quer o fato de possuir êle qualidade, quantidade ou algum outro atributo), devemos deixar de lado o que *é* acidentalmente e o que *é* no sentido de ser verdadeiro. Com efeito, a causa do primeiro é indeterminada, enquanto a do segundo é alguma afecção do pensamento, e ambas se relacionam ao restante gênero do que é, não indicando a existência de qualquer classe separada de ser. Deixemos, pois, as duas, e consideremos as causas e princípios do ser em si mesmo, enquanto ser. (Nossa análise das acepções dos têrmos deixou claro que "ser" tem vários significados.)

1 Cf. Livro IX, Cap. 10.

Livro VII

1

Como indicamos anteriormente, em nosso livro sôbre as acepções das palavras [1], em vários sentidos se pode dizer que uma coisa "é". Num dêsses sentidos, "ser" significa "o que uma coisa é", ou uma essência; noutro, designa uma qualidade, uma quantidade ou algum outro atributo dêsse gênero. Embora "ser" tenha todos êsses sentidos, é evidente que o que primàriamente "é", é a essência, a substância da coisa. Com efeito, quando enunciamos a qualidade de um ser, dizemos que êle é bom ou mau e não que tem três côvados de comprimento ou que é um homem; mas quando queremos exprimir a sua natureza não falamos em "branco", nem em "quente", nem em "três côvados de comprimento", mas num "homem" ou num "deus". E às demais coisas não chamamos sêres, mas algumas são quantidades, outras são qualidades, outras são afecções ou alguma outra determinação do que *é* no sentido primário. Poder-se-ia mesmo pôr em dúvida que as palavras "caminhar", "gozar saúde", "estar sentado" impliquem a existência de cada uma das coisas mencionadas, e do mesmo modo nos demais casos desta espécie, pois nenhuma delas subsiste por si mesma ou pode ser separada da substância, mas antes merece o nome de ser existente o que caminha, está sentado ou goza saúde. Êstes nos aparecem como mais reais porque repousam sôbre algo definido (a saber, a substância ou o indivíduo), que um tal predicado implica, pois nunca usamos as palavras "bom" ou "sentado" sem uma implicação dessa espécie. Como se vê, é em virtude desta categoria que cada uma das outras também *é*. Logo, o que *é* primàriamente, isto

1 Cf. Livro V, Cap. 7.

é, não em sentido determinado, mas sem determinações, deve ser a substância.

Ora, em vários sentidos se diz que uma coisa é primeira, e em todos êles o é a substância: (1) na definição, (2) na ordem de conhecimento, (3) no tempo. Com efeito, (3) salvo a substância, nenhuma das demais categorias pode existir independentemente. E (1) também na definição ela é primeira, pois na definição de cada têrmo deve entrar a da sua substância. Por fim, (2) julgamos ter conhecimento mais completo de uma coisa quando sabemos o que ela é, p. ex., o que é o homem ou o fogo, e não quando lhe conhecemos a quantidade, a qualidade ou o lugar, uma vez que também só conhecemos cada um dêstes atributos quando sabemos *o que é* a quantidade ou a qualidade.

E, em verdade, a questão que outrora se levantou, que ainda hoje é levantada e sempre o será, que sempre é matéria de dúvida — a saber o que é o ser — identifica-se com a questão: que é a substância? Pois é esta que alguns afirmam ser uma, outros mais de uma, e que uns dizem limitada em número e outros, ilimitada. E, por isso, também nós devemos considerar sobretudo, em primeiro lugar e quase exclusivamente, o que é aquilo que *é* neste sentido.

2

A existência da substância parece mais manifesta nos corpos; por isso dizemos que não só os animais, as plantas e suas partes são substâncias, mas também os corpos naturais como o fogo, a água, a terra e o mais dessa espécie, juntamente com tôdas as coisas que ou são partes dêstes ou dêles são compostas (quer de partes, quer dos corpos inteiros), como o universo físico e o que nêle existe, o Sol, a Lua e as estrêlas. Mas é preciso verificar se só êstes são substâncias, ou se há também outros, ou alguns dêles juntamente com outros, ou nenhum dêles, mas apenas outras coisas. Alguns consideram como substâncias os limites do corpo, isto é, a superfície, a linha, o ponto e a unidade, que com mais justo título o seriam do que o corpo ou o sólido.

Por outro lado, certos filósofos não crêem que haja qualquer substância além das coisas sensíveis, enquanto outros pensam que existem substâncias eternas, mais numerosas do que essas e mais reais. Platão, por exemplo, postulou duas espécies de

substância — as Formas e os entes matemáticos — assim como uma terceira espécie, que é a substância dos corpos sensíveis. E Espeusipo concebe ainda outras espécies de substância, começando pelo Um e admitindo princípios para cada uma dessas espécies — um para o número, outro para as grandezas espaciais, e um terceiro para a alma; e, seguindo por êsse caminho, multiplica as espécies de substância. E dizem alguns que as Formas e os números têm a mesma natureza, vindo após êles tôdas as demais coisas — linhas e planos — até chegarmos à substância do universo material e aos corpos sensíveis.

Com respeito a êstes assuntos, pois, devemos indagar quais das asserções comuns são certas e quais não o são, que substâncias existem, se há ou não há outras além das substâncias sensíveis, como existem estas, se há uma substância capaz de existência independente (e, em caso afirmativo, por que e como), ou se não existe tal substância à parte das sensíveis; e antes de tudo convém delinear a natureza da substância.

3

A palavra "substância" é aplicada, senão em mais sentidos, pelo menos a quatro objetos principais; pois tanto a essência como o universal e o gênero são considerados como sendo a substância de cada coisa, e em quarto lugar o substrato. Ora, o substrato é aquilo de que se predica tudo mais, mas que não é predicado de nenhuma outra coisa. Por isso devemos começar por determinar a sua natureza, porquanto aquilo que constitui o fundamento primeiro de uma coisa é o que se julga ser, na mais legítima acepção, a sua substância. E num sentido se diz que a matéria é da natureza da substância, em outro sentido a forma e, num terceiro, a composição das duas. (Por matéria entendo o bronze, por exemplo, por forma o contôrno da sua figura, e pela composição dos dois a estátua, o todo concreto.) Portanto, se a forma é anterior à matéria e mais real, será também, pela mesma razão, anterior à composição de ambas.

Temos agora delineado a natureza da substância, mostrando ser ela aquilo que não se predica de um substrato, mas de que tudo mais se predica. Não devemos, porém, contentar-nos com esta descrição, pois isso não basta. A própria descrição é obscura e, ademais, dentro desta concepção a *matéria* é que

vem a ser a substância. Com efeito, se não é ela a substância, não sabemos dizer o que mais poderá sê-lo. Uma vez abstraído tudo mais, evidentemente nada resta senão a matéria. Enquanto o resto são afecções, produtos e potências de corpos, o comprimento, a largura e a espessura são quantidades e não substâncias (pois a quantidade não é uma substância), mas a substância é antes aquilo a que estas coisas primàriamente pertencem. Não obstante, depois de retirar o comprimento, a largura e a espessura, nada nos parece restar, a não ser que exista alguma coisa limitada por êles; donde, para os que assim encaram a questão, só a matéria parecerá ser a substância. Por matéria entendo o que, em si mesmo, nem é uma coisa particular, nem de uma certa quantidade, nem se inclui em qualquer das outras categorias pelas quais é determinado o ser. Pois há algo de que é predicada cada uma delas, cujo ser é diferente do de cada um dos predicados (uma vez que os predicados que não a substância dela são predicados, enquanto ela é predicada da matéria). Por conseguinte, o substrato último não é, em si mesmo, um ser particular, não tem uma quantidade particular nem qualquer outra caracterização positiva; e tampouco é a negação de tudo isso, pois as negações só lhe pertencerão por acidente.

Se adotamos êste ponto de vista, concluiremos que a substância é a matéria. Mas isso é impossível, porque tanto a separabilidade como a propriedade de ser uma coisa determinada são atribuídas principalmente à substância. E assim, a forma e o composto de forma e matéria é que pareceriam ser a substância, e não a matéria. Quanto à substância formada de ambas, isto é, forma e matéria, podemos deixá-la de lado, pois ela é posterior e sua natureza é evidente. E a matéria também é evidente em certo sentido. Mas faz-se preciso sondar a terceira espécie de substância, que é de tôdas a mais problemática.

Algumas substâncias sensíveis são geralmente admitidas como substâncias, de modo que devemos começar por essas, pois o avanço para o que é mais cognoscível constitui uma vantagem. Com efeito, para todos a aprendizagem segue êsse caminho do que é menos cognoscível por natureza para o que é mais; e, assim como na conduta da vida convém partir do que é bom para cada um e fazer com que o bem incondicional se torne o bem de todos, também a nós incumbe partir dos conhecimentos que estão ao nosso alcance e fazer com que o cognoscível por natureza se torne cognoscível para nós. Ora, os co-

nhecimentos pessoais e primários de cada um muitas vêzes são diminutos e pouco ou nada encerram de realidade. Apesar disso, devemos partir do que mal-e-mal é cognoscível, mas cognoscível para nós, e procurar chegar ao cognoscível absoluto, por via, como dissemos, daquelas mesmas coisas de que temos conhecimento.

4

Visto que começamos [1] por distinguir os vários sinais que nos permitem determinar a substância, e um dêsses sinais nos pareceu ser a essência, é a ela que devemos investigar. E, primeiro, sejamos permitido fazer algumas observações lingüísticas a êsse respeito. A essência de cada coisa é o que dizemos ser ela *propter se*. Com efeito, ser Fulano não é ser músico, já que Fulano não é músico por sua própria natureza. O que êle é por sua própria natureza é, portanto, a sua essência.

Nem tudo isso, porém, constitui a essência de uma coisa: não a constitui aquilo que é *propter se* como o branco é para uma superfície, porque ser uma superfície não é idêntico a ser branco. E, por outro lado, a combinação de ambos, "ser uma superfície branca", tampouco é a essência da superfície, visto que o têrmo "superfície" é acrescentado. Donde se depreende que a fórmula em que o próprio têrmo não está presente, mas se expressa o seu significado, é a fórmula da essência de cada coisa. De modo que, se ser uma superfície branca é ser uma superfície lisa, ser branco e ser liso uma e a mesma coisa são.

Mas, como também há compostos que correspondem às outras categorias (pois para cada uma delas há um substrato: para a qualidade, a quantidade, o tempo, o lugar, o movimento e o resto), devemos indagar se para cada uma delas existe uma fórmula da essência, isto é, se a cada um dêsses compostos também pertence uma essência, como em "homem branco". Designemos por "manto" um tal composto. Qual é a essência do manto? Mas, poderão objetar, esta também não é uma expressão *propter se*. Responderemos que de exatamente duas maneiras um predicado pode não ser verdadeiro de um sujeito *propter se*, e uma delas resulta do acréscimo e a outra da omissão de um determinante. Uma espécie de predicado não é *propter se* porque o têrmo que se está definindo é combinado com um outro determinante, p. ex.: se, ao definir a

[1] 1029b, 33-6.

essência do branco, empregássemos a fórmula do *homem* branco; e a outra espécie de predicado porque, no sujeito, um outro determinante se acha combinado com o que é expresso pela fórmula, como se "manto" significasse "homem branco" e definíssemos manto como branco; o homem branco é realmente branco, mas sua essência não é ser branco.

Mas será mesmo uma essência o "ser-manto"? Provàvelmente não. Porquanto a essência é precisamente o que uma coisa *é*, mas, quando se agrega um atributo a um sujeito que é outro, o complexo não constitui precisamente uma essência; p. ex., "homem branco" não é uma essência, uma vez que a essência pertence ùnicamente às substâncias. Donde se conclui que só há essência daquelas coisas cuja fórmula é uma definição. Mas não temos uma definição quanto temos uma palavra e uma fórmula idênticas no significado (pois, nesse caso, tôdas as fórmulas ou seqüências de palavras seriam definições; com efeito, para qualquer seqüência de palavras haveria um nome, de modo que a própria *Ilíada* seria uma definição), mas sim quando temos a fórmula de algo primário; e primárias são aquelas coisas em que um de seus elementos não é predicado de outro elemento. Portanto, nada que não seja espécie de um gênero terá *essência* — só as espécies a terão, pois, segundo pensamos, estas implicam não apenas que o sujeito participa de um atributo e o possui como uma afecção ou por acidente, mas também para tudo mais, se possui um nome, haverá uma *fórmula de seu significado* — a saber, que tal atributo pertence a tal sujeito; ou, em vez de uma fórmula simples, poderemos dar outra mais precisa; mas definição e essência não haverá.

Ou dar-se-á que "definição", como "o que uma coisa é", tenha vários significados? Num sentido, "o que uma coisa é" significa a substância e o "isto"; noutro sentido, um ou outro dos predicados: quantidade, qualidade etc. Porquanto, assim como o "ser" pertence a tôdas as coisas, porém não no mesmo sentido, mas a uma espécie de coisas primàriamente e a outras de modo secundário, também "o que uma coisa é" pertence em sentido pleno à substância, mas num sentido limitado às outras categorias. Com efeito, mesmo de uma qualidade poderíamos indagar o que ela é, de modo que qualidade também significa "o que uma coisa é" — não no sentido simples, todavia, mas exatamente como, em relação ao que não é, dizem alguns, dando ênfase à forma lingüística, que o que não é, é

— não simplesmente, mas que *é* não-existente; e assim também no que tange à qualidade.

Certamente, é necessário examinar como deveríamos expressar-nos a respeito de cada ponto, sem, contudo, ir além do que é reclamado pelos próprios fatos. E também aqui, como é evidente a linguagem que usamos, a essência pertencerá, tal qual "o que uma coisa é", primàriamente e no sentido simples à substância, e de modo secundário às outras categorias também — não a essência no sentido simples, mas a essência de uma quantidade ou qualidade. Pois dizemos que estas *são*, ou por equívoco, ou por acrescentar ou subtrair algo ao sentido de "são" (da mesma forma por que se poderia dizer que o desconhecido é conhecido); a verdade é que não usamos a palavra em sentido ambíguo nem no mesmo sentido, mas assim como aplicamos o têrmo "cirúrgico" em virtude de uma *referência* à mesma coisa, sem *significar* uma e a mesma coisa e, no entanto, sem falar ambìguamente; com efeito, um paciente, uma operação e um instrumento são chamados "cirúrgicos" nem por ambigüidade, nem num sentido só, mas com referência a um fim comum. Mas em absoluto não importa de qual das duas maneiras preferimos descrever os fatos; evidente é que definição e essência, no sentido primário e simples, pertencem às substâncias. Sem embargo, pertencem a outras coisas também, só que não no sentido primário. Porque, se supomos isto, não se segue que de cada palavra haja uma definição que signifique o mesmo que qualquer fórmula; deve significar o mesmo que uma espécie particular de fórmula; e esta condição é satisfeita se se trata da fórmula de algo que é um, não por continuidade como a *Ilíada* ou as coisas que são uma por estarem ligadas entre si, mas num dos muitos sentidos de "um" que correspondem aos sentidos de "é"; ora, "o que é" num sentido denota uma essência, em outro uma quantidade, em outro uma qualidade. E assim, pode haver uma fórmula ou definição inclusive do homem branco, porém não no sentido em que há uma definição do branco ou da substância.

5

Se negamos que uma fórmula com o acréscimo de um determinante seja uma definição, torna-se difícil decidir se qualquer dos têrmos que não são simples, mas unidos aos pares, serão definíveis. Porquanto *temos* de explicá-los pelo acréscimo de um determinante. Por exemplo, temos o nariz, a con-

cavidade e o *simo* (nariz arrebitado), que é composto dos dois pela presença de uma no outro, e não é por acidente que o nariz tem o atributo da concavidade ou do "arrebitado", mas por sua própria natureza; nem êsses atributos aderem a êle como a brancura adere a Cálias ou ao homem (por ser branco Cálias, que, por coincidência, é um homem), mas como "macho" adere a animal e "igual" à quantidade, e como os denominados "atributos *propter se*" aderem aos seus sujeitos. E tais atributos são aquêles em que está envolvida quer a *fórmula*, quer o *nome* do sujeito do atributo em causa, e que sem isso não podem ser explicados; por exemplo, branco pode ser explicado independentemente de homem, mas não fêmea independentemente de animal. Logo, ou não há essência e definição de qualquer destas coisas, ou, se há, é em outro sentido, como dissemos [1].

Mas a respeito dêsses atributos há ainda uma segunda dificuldade. Porque, se nariz arrebitado e nariz côncavo são a mesma coisa, o mesmo serão arrebitado e côncavo; mas se arrebitado e côncavo não são o mesmo (porque é impossível falar de arrebitado à parte da coisa a que êle adere como um atributo *propter se*, já que "arrebitado" é concavidade *num nariz*), ou é impossível dizer "nariz arrebitado", ou temos aí uma repetição: nariz nariz-côncavo; pois nariz arrebitado será nariz nariz-côncavo. Por isso é absurdo que tais coisas tenham uma essência; se tivessem, haveria uma regressão infinita, pois em "nariz arrebitado" estaria envolvido um segundo nariz.

1031 a Evidente, pois, que só a substância é definível. Porque, se as outras categorias também o são, deve ser pelo acréscimo de um determinante; p. ex., o qualitativo é assim definido, e também o ímpar, já que, é impossível defini-lo à parte do número; e tampouco se pode definir fêmea à parte de animal. (Quando digo "por acréscimo", refiro-me às expressões em que se mostra que estamos repetindo a mesma coisa, como nestes exemplos.) E, se isto é verdade, os têrmos acasalados como "número ímpar" não serão definíveis (isto, porém, nos escapa porque nossas fórmulas não são precisas). Mas, se êstes também não definíveis, ou é de algum outro modo, ou, como dissemos [2], é necessário admitir que definição e essência tenham mais de um sentido. Por conseguinte, num sentido nada terá definição e nada terá essência, exceto as substâncias, ao passo que num

1 1030a, 17 — 1030b, 13.
2 1030a, 17 — 1030b, 13.

segundo sentido outras coisas também a terão. Fica assim evidenciado que a definição é a fórmula da essência, e a essência pertence às substâncias, quer sòzinha, quer principal e primàriamente e no sentido pleno.

6

Devemos indagar se o mesmo ou diferentes são cada coisa e a sua essência. Isto tem certa utilidade na investigação a respeito da substância; pois, segundo se pensa, cada coisa não difere da sua substância, e da essência se diz que é a substância de cada coisa.

Ora, no caso da unidade acidental as duas seriam geralmente consideradas diferentes: p. ex., homem branco seria considerado diferente da essência de homem branco. Com efeito, se são a mesma coisa, a essência do homem e a do homem branco também são a mesma; pois, como se costuma dizer, o mesmo são um homem e um homem branco, de modo que a mesma também seriam a essência de um e a do outro. Mas talvez não se siga daí que a essência das unidades acidentais seja a mesma que a dos têrmos simples. Porquanto os têrmos extremos não são do mesmo modo idênticos ao têrmo médio. Entretanto, talvez parecesse ser uma conclusão legítima que os extremos, isto é, os acidentes, mostrariam ser a mesma coisa, como p. ex., a essência do branco e a do músico; na verdade, porém, não se pensa assim.

Mas, no caso das coisas chamadas auto-subsistentes, será uma coisa necessàriamente o mesmo que a sua essência? P. ex., se há substâncias que não tenham outras substâncias ou entidades anteriores a elas, como dizem alguns que são as Idéias. Se a essência do bem é diferente do bem-em-si, e a essência do 1031 b animal, do animal-em-si, e a essência do ser, do ser-em-si haverá, primeiro, outras substâncias e entidades além das postuladas; e, segundo, essas outras serão substâncias anteriores, se essência é substância. E, se as substâncias posterior e anterior são independentes uma da outra, (*a*) não poderá haver conhecimento da primeira, e (*b*) a segunda não possuirá ser. (Por "independentes" entendo: se o bem-em-si não tem a essência do bem e se êste último não tem a propriedade de ser bem.) Porque (*a*) só existe conhecimento de cada coisa quando conhecemos a sua essência; e (*b*) com o bem dá-se o mesmo que com as outras coisas; de modo que, se a essência do

bem não é boa, tampouco é real a essência da realidade ou uma a essência da unidade. E tôdas as essências existem igualmente, ou não existe nenhuma delas; de modo que, se a essência da realidade não é real, tampouco o é nenhuma das outras. E, por outro lado, aquilo a que não pertence a essência do bem não é bom. O bom, por conseguinte, deve ser uma e a mesma coisa com a essência do bem, o belo com a essência da beleza, e assim no tocante a tôdas as coisas que não dependem de outras, mas são auto-subsistentes e primárias. Pois basta que sejam isso, mesmo que não sejam Formas, ou melhor mesmo, talvez, que o sejam. (Ao mesmo tempo, se existem Idéias tais como alguns afirmam existir, a substância não será o substrato; pois as Idéias devem ser substâncias, porém não predicáveis de um substrato; se o fôssem, existiriam apenas pela participação nelas.)

Portanto, o mesmo são cada coisa em si e a sua essência, e isto não por mero acidente, como demonstram os argumentos acima e o fato de que *conhecer* cada coisa, pelo menos, é precisamente conhecer-lhe a essência, de modo que basta a adução de exemplos para mostrar que ambas devem ser uma só.

(Mas de um têrmo acidental, como "o músico" e "o branco", dado que tem dois significados, não é verdadeiro dizer que êle em si seja idêntico à sua essência; pois tanto aquilo a que pertence a qualidade acidental como a própria qualidade são brancos, donde resulta que, num sentido, o acidente e a sua essência são o mesmo, e em outro sentido não o são; com efeito, a essência do branco não é idêntica ao homem ou ao homem branco, mas ao atributo "branco".)

O absurdo de tal separação também se tornaria manifesto se atribuíssemos um nome a cada essência, pois ao lado da essência original haveria uma outra; p. ex., à essência do cavalo pertenceria uma segunda essência. Mas por que não serão algumas coisas desde o início a sua própria essência, já que essência é substância? Em verdade, não apenas uma coisa e a sua essência são uma só, mas uma só é também a fórmula de ambas, como se vê claramente pelo que ficou dito; pois não é por acidente que uma e a mesma coisa são a essência do um e o um. Além disso, se fôssem diferentes o processo se prolongaria ao infinito; pois teríamos (1) a essência do "um" e (2) o "um"; e à primeira espécie se poderia aplicar o mesmo argumento.

Evidente, pois, que cada ser primário e auto-subsistente é uma só e a mesma coisa com a sua essência. As objeções sofísticas a esta tese, assim como a questão sôbre se Sócrates e ser Sócrates é a mesma coisa, são evidentemente respondidas pela mesma solução; pois não há diferença nem no ponto de vista de que seria formulada a questão, nem naquele de que poderia ser respondida satisfatòriamente. Fica explicado, pois, em que sentido cada coisa é o mesmo que a sua essência e em que sentido não o é.

7

Das coisas que são geradas, algumas o são por natureza, outras por arte e outras por acaso. Ora, tudo que é gerado o é de algo, pela ação de algo, e algo vem a ser. E êste algo que eu digo que êle vem a ser pode ser encontrado em qualquer categoria; pode vir a ser um ente determinado, ou de certo tamanho, ou de certa qualidade, ou em algum lugar.

Ora, as gerações naturais são as dos sêres que são gerados por natureza; e aquilo de que são gerados é o que chamamos matéria; e aquilo por que são gerados é algo que existe naturalmente; e o "algo" que vem a ser é um homem, uma planta ou qualquer outro ser da mesma espécie, que dizemos serem substâncias se substâncias existem — tôdas as coisas produzidas pela Natureza ou pela arte têm matéria, pois cada uma delas tanto é capaz de existir como de não existir, e essa capacidade é a matéria que se encontra em cada uma — e, de modo geral, tanto é natureza aquilo de que são geradas como o tipo que reproduzem (pois o que é gerado, como uma planta ou um animal, tem uma natureza), e o mesmo é aquilo de que são geradas — a chamada "natureza formal", que é especificamente a mesma embora se encontre em outro indivíduo, porquanto o homem gera o homem.

Eis aí, pois, como são gerados os sêres naturais; tôdas as demais gerações são chamadas "produções", e estas procedem tôdas da arte, de alguma faculdade ou do pensamento. Algumas delas também ocorrem espontâneamente ou por acaso, tal como sucede às vêzes com os produtos naturais; porquanto na própria Natureza as coisas que costumam provir de uma semente ocasionalmente surgem sem ela. Êsses casos serão por nós investigados mais tarde [1], mas da arte procedem as coisas

1 Cf. 1032b, 23-30; 1034a, 9-21; e 1034b, 4-7.

1032 b cuja forma se encontra na alma do artista. (Por forma entendo a essência de cada coisa e a sua substância primária.) Com efeito, até os contrários têm em certo sentido a mesma forma, pois a substância de uma privação é a substância oposta, p. ex., a saúde é a substância da doença (uma vez que esta é ausência de saúde); e saúde é a fórmula que se encontra na alma ou o seu conhecimento. O sujeito sadio é produzido como resultado desta seqüência de raciocínios: uma vez que *isto* é a saúde, para que o sujeito seja sadio é necessário, em primeiro lugar, que *isto* esteja presente (p. ex., um estado uniforme do organismo), e para que isto esteja presente é preciso haver calor; e assim continua o médico a raciocinar, até reduzir o caso a um elemento final que êle é capaz de produzir. Então o processo que parte dêsse ponto, visando a saúde, é chamado "produção". Donde se segue que, em certo sentido, a saúde provém da saúde, a casa da casa, e o que tem matéria do que não a tem; porquanto a arte médica e a arte arquitetônica são a forma da saúde e da casa, e quando falo de substância sem matéria refiro-me à essência.

Das produções ou processos, uma parte é chamada pensamento e a outra, realização. O que procede do ponto de partida e da forma é pensamento e o que procede da fase final do pensamento é realização. E do mesmo modo é produzida cada uma das coisas intermediárias. Refiro-me, por exemplo, ao seguinte: para que o sujeito goze saúde é preciso tornar uniforme o seu estado corporal. Mas que implica êsse tornar-se uniforme? Isto ou aquilo. O que, por sua vez, depende da produção de calor. E que implica ela? Alguma outra coisa. E essa outra coisa está presente em potência; e o que está presente em potência já se encontra no poder do médico.

Por conseguinte, o princípio ativo e ponto de partida do processo pelo qual se recobra a saúde é, se isso acontece por arte, a forma existente na alma, e, se espontâneamente, é o que quer dê início à produção para o homem que produz por arte, como, no curar, o ponto de partida é talvez a produção de calor (que o médico realiza pela fricção). E assim, o calor no corpo é uma parte da saúde ou é seguido (seja diretamente, seja através de várias fases intermediárias) de algo semelhante, que é uma parte da saúde; e isso — a saber, o que produz a parte da saúde — é o ponto limítrofe; e do mesmo modo no tocante à casa (aqui são as pedras o ponto limítrofe) e em todos os demais casos. Portanto, como se costuma dizer, é impossível que uma coisa seja produzida se algo não existe antes.

Evidente, pois, que alguma parte do resultado deve necessàriamente preexistir; pois a matéria é uma parte: ela está pre-
1033 a sente no processo e é ela que se torna alguma coisa. Mas será a matéria um elemento da própria *fórmula*? Certo é que descrevemos de ambos os modos um aro de bronze: descrevemos tanto a matéria dizendo que êle é de bronze, como a forma dizendo que êle tem tal e tal figura; e a figura é o gênero próximo em que êle se inclui. O aro de bronze tem, por conseguinte, a matéria *na sua fórmula*.

Quanto àquilo de que, como matéria, são produzidas, não se diz que as coisas são "isto", mas "disto"; p.ex., a estátua não é ouro, mas de ouro. E de um homem sadio não se diz que é aquilo de onde provém. A razão é que, embora uma coisa provenha tanto da sua privação como do seu substrato, que chamamos a sua matéria (p.ex., o que recobra a saúde é ao mesmo tempo um homem e um enfêrmo), perfeitamente se diz que ela provém da sua privação (p.ex., é antes do enfêrmo que do homem que se produz um sujeito sadio). E do mesmo modo não se diz que o sujeito sadio *é* um enfêrmo, mas que é um homem, do qual se predica a saúde. Mas, quanto às coisas cuja privação é obscura e não tem nome — como a privação de uma determinada forma no bronze e, nos tijolos e na madeira, a do arranjo que constitui uma casa — considera-se a coisa como produzida *dêsses* materiais, como, no caso anterior, o homem sadio é produzido *de* um enfêrmo. E, assim como também naquele caso não se diz que uma coisa é aquilo de que provém, aqui não se diz que a estátua é madeira mas, por uma modificação verbal, que é *de* madeira, não bronze mas *de* bronze, não ouro mas *de* ouro, e a casa não é tijolo, mas *de* tijolo (embora não devamos sequer dizer sem restrições, analisando bem o caso, que uma estátua é produzida de madeira e uma casa de tijolos, porquanto o vir-a-ser implica mudança naquilo de que é produzida uma coisa, e não permanência). E por esta razão, pois, que assim nos expressamos.

8

Como tudo que é produzido o é por alguma coisa (a que chamo ponto de partida da produção) e de alguma coisa (que tomaremos como sendo não a privação, mas a matéria; pois já foi explicado[1] o sentido que atribuímos a esta), e como algo

1 Cf. 1032a, 17.

é produzido (e êsse algo pode ser uma esfera, um círculo ou o que quer que seja), assim como não fazemos o substrato (o bronze), também não fazemos a esfera, a não ser acidentalmente (porque a esfera de bronze é uma esfera, e esta nós a fazemos). Porquanto produzir um ser particular é fazer um objeto determinado de um substrato absolutamente indeterminado. (Quero dizer que fazer o bronze redondo não é fazer o redondo ou a esfera, mas outra coisa, isto é, produzir essa forma em algo diferente dela. Com efeito, se fazemos a forma, devemos fazê-la de alguma outra coisa; pois isso foi o que admitimos[1]. P.ex., fazemos uma esfera de bronze no sentido de que disto, que é o bronze, fazemos esta outra coisa, que é a esfera.) Por conseguinte, se também fazemos o substrato, é evidente que o fazemos do mesmo modo, e o processo de produção recuará até o infinito. É evidente, pois, que tampouco é produzida a forma, ou como quer que convenha chamar a figura presente na coisa sensível; nem dela, nem da essência há produção; pois isto é o que se faz existir em alguma outra coisa quer por arte, quer por natureza ou por alguma faculdade. Mas a existência de uma *esfera de bronze* é obra nossa. Porquanto nós a fazemos com o bronze e com a esfera; aplicamos a forma a essa matéria específica, e o resultado é uma esfera de bronze. Mas, para que seja produzida a essência da esfera em geral, algo deve ser produzido de algo. Com efeito, o produto sempre terá de ser divisível, e uma parte deve ser isto e outra aquilo; quero dizer, uma deve ser matéria e a outra, forma. Se, pois, uma esfera é "a figura cuja circunstância é, em todos os pontos, eqüidistante do centro", parte dela será o meio em que está a coisa criada, outra parte estará nesse meio, e o total será a coisa produzida. De tudo isto decorre evidentemente que o que chamamos forma e substância não se produz, mas sim a coisa concreta que recebe o seu nome do que é produzido; e em tudo quanto é gerado está presente a matéria: de uma parte a matéria e de outra a forma.

Existirá, então, uma esfera à parte das esferas particulares ou uma casa à parte dos tijolos? Digamos antes que, se assim fôsse, nenhum ser particular jamais teria sido gerado, mas que a forma significa o "tal" e não é um "isto", uma coisa definida. De um "isto" o artista cria, ou o pai gera, um "tal"; e, depois de gerado, é êle um ser com tal qualidade. E o ser ineteiro, Cálias ou Sócrates, é análogo a "esta esfera de bronze", ao

1 1033a, 25.

passo que homem e animal são como a esfera de bronze em geral. É, pois, evidente que as Formas consideradas como causas (se as tomamos no sentido em que alguns sustentam a existência das Formas, isto é, se elas são sêres independentes dos indivíduos) são inúteis, pelo menos no que tange às gerações e às substâncias; e, por esta razão ao menos, não há necessidade de serem substâncias auto-subsistentes. Em alguns casos, vê-se até que o criador é da mesma espécie que o criado (não, contudo, o *mesmo*, nem igual no número, mas na forma); é o que se dá nas criações naturais (pois o homem cria o homem), a menos que suceda algo contrário à natureza, como a procriação de um mulo por um cavalo. (E mesmo aí há similaridade, pois o que parece ser comum ao cavalo e ao jumento, o gênero imediatamente acima dêles, não recebeu nome, mas, sem a menor dúvida, seria algo semelhante a um mulo.) É claro, pois, que não há necessidade de estabelecer uma Forma como modêlo (e nos casos que acabamos de considerar é onde mais natural seria buscar uma Forma, pois, se há algo que seja substância, são êstes sêres); o procriador é apto para a criação do produto; êle é que dá forma à matéria. E quando temos o todo, tal e tal forma realizada nesta carne e nestes ossos, eis aí Cálias ou Sócrates; e os dois são diferentes em virtude da sua matéria (pois esta é diferente), mas o mesmo na forma; porquanto a sua forma é indivisível.

9

Poder-se-ia perguntar por que algumas coisas tanto são produzidas espontâneamente como por arte — a saúde, por exemplo — enquanto isso não acontece com outras: v.g., uma casa. A razão é que a matéria, princípio da produção das coisas que são feitas ou produzidas pela arte, a matéria, que é uma parte mesma dessas coisas, é em alguns casos capaz de mover-se por si própria e em outros, não; e da primeira espécie há a que se move da maneira apropriada, enquanto outra é incapaz disso; com efeito, muitas coisas podem mover-se por si mesmas, porém não de uma determinada maneira — de dançar, por exemplo. Portanto, as coisas cuja matéria é desta espécie, como as pedras, não podem mover-se da maneira particular requerida, a não ser por um agente exterior, mas de outra maneira podem — e no mesmo caso está o fogo. Donde se segue que certas coisas não existem sem alguém que tenha a arte de criá-las e outras, pelo contrário, podem existir; pois o movimento será iniciado por essas coisas que não possuem a arte, mas

podem ser movidas por outras coisas que também não a possuem, ou por um movimento oriundo de uma parte delas mesmas.

E do que dissemos também resulta evidentemente que, em certo sentido, todo produto da arte é criado de uma coisa que compartilha o seu nome (como na geração dos produtos naturais), ou de uma parte dêle próprio que leva o seu nome (p.ex., a casa é produzida de uma casa enquanto produzida pela razão, pois a arte de construir é a forma da casa), ou de algo que contém uma parte sua — se excluirmos as coisas produzidas por acidente, pois a causa de produzir a coisa o produto diretamente por si mesma é uma parte do produto; o calor produzido pelo movimento é causa do calor nos corpos, o qual é saúde ou um elemento da saúde, ou então é seguido de um tal elemento ou da própria saúde. E assim dizemos que êle é causa de saúde, por ser causa daquilo que traz a saúde como conseqüência.

Por conseguinte, como nos silogismos, a substância é o ponto de partida de tudo. Todo silogismo parte, com efeito, "do que uma coisa é"; e, como vemos agora, é êsse também o início dos processos de produção.

Com os produtos da natureza sucede o mesmo que com os da arte. A semente produz de modo semelhante ao do artista, pois possui a forma em potência, e aquilo de onde provém a semente tem em certo sentido o mesmo nome que a coisa produzida — apenas em certo sentido, pois não se pode esperar que pais e filhos tenham exatamente o mesmo nome, como ao ser produzido um "ser humano" de um "ser humano"; porquanto a mulher também procede do homem; a não ser que o produto gerado tenha uma forma imperfeita, e é por esta razão que um mulo não tem um mulo por pai. As coisas naturais que (como os objetos artificiais considerados acima) podem ser produzidas espontâneamente são aquelas cuja matéria é capaz de mover-se por si mesma do modo por que a semente costuma movê-la; as que não possuem tal matéria não podem ser produzidas senão dos próprios animais procriadores.

Não só com respeito à substância prova o nosso argumento que a geração de sua forma é impossível, pois êle se aplica por igual a tôdas as classes primárias, isto é, a qualidade, a quantidade e as demais categorias. Porque assim como se produz uma esfera de bronze, porém não o bronze nem a esfera (e o mesmo se pode dizer com respeito ao bronze considerado como

uma produção: o que se produz é a sua unidade concreta, visto que sempre há uma matéria e uma forma preexistentes), assim também sucede com a substância, com a qualidade, a quantidade e as outras categorias; o que se produz não é a qualidade, mas a madeira que tem tal qualidade, e tampouco a quantidade, mas a madeira ou o animal que tem êsse tamanho.

Estes exemplos nos mostram que para a produção da substância é absolutamente necessário que exista em ato uma outra substância, p. ex.: um animal para a produção de um animal; mas não é necessário que uma qualidade ou uma quantidade preexistam, a não ser potencialmente.

10

Dado que uma definição é uma fórmula, que uma fórmula tem partes, e que entre as partes da fórmula e as partes do objeto definido há a mesma relação que entre a fórmula e o objeto, cabe perguntar se a fórmula das partes deve ou não estar presente na fórmula do todo. Pois em certos casos parecem estar presentes e em outros não. É assim que a fórmula do círculo não encerra a dos segmentos, mas a da sílaba inclui a das letras; entretanto, o círculo divide-se em segmentos e a sílaba divide-se em letras.

De mais a mais, se as partes são anteriores ao todo e se o ângulo agudo é parte do ângulo reto e o dedo é parte do animal, o ângulo agudo será anterior ao reto e o dedo ao homem. E contudo, os segundos são considerados anteriores, pois nas fórmulas as partes são explicadas com referência a êles; e são também anteriores porque podem existir sem as partes.

Mas talvez a palavra "parte" seja usada em vários sentidos. Um dêsses é "aquilo que mede uma outra coisa no que respeita à quantidade". Mas deixemos de lado esta acepção e indaguemos das partes que constituem a *substância*. Se, pois, a matéria é uma coisa, a forma uma segunda e o composto de ambas uma terceira, e todos os três são substâncias, a própria matéria é, em certo sentido, parte de uma coisa, e em outro sentido não o é ela, mas apenas os elementos em que consiste a definição da forma. P.ex., da concavidade não é parte a carne (pois esta é a matéria em que se produz a concavidade), mas do nariz arrebitado, é; e o bronze é uma parte da estátua realizada, porém não da estátua tomada no sentido de forma. (Com efeito, é a forma, ou a matéria dotada de forma, que

devemos entender pela "coisa", mas nunca o elemento material em si mesmo.) E assim a fórmula do círculo não inclui a dos segmentos, mas a da sílaba inclui a das letras; pois as letras são partes da definição da forma, e não são matéria, enquanto os segmentos são partes no sentido de matéria em que se realiza a forma. E contudo, êsses segmentos têm mais relação com a forma do que o bronze quando nêle se produz a forma circular.

Mas nem sempre as letras estarão presentes na fórmula da sílaba; de certo modo, as letras traçadas na cêra ou as letras como movimentos do ar fazem parte dela, mas apenas no sentido de constituírem a sua matéria sensível. Porque a linha, quando dividida, se transforme em duas metades, e o homem em ossos, nervos e carne, não se segue que sejam compostos dessas coisas como partes de sua essência, mas apenas como matéria; são partes da coisa concreta, mas não também da forma, isto é, daquilo a que se refere a definição. Numa espécie de definição, por conseguinte, estará presente a fórmula de tais partes, porém não naquela espécie que não se refere ao objeto concreto. É por êste motivo que certas coisas têm partes constituintes em que se transformam ao dissolver-se, ao passo que outras não as têm. As que são um composto de forma e matéria tomadas conjuntamente, como o nariz arrebitado ou o círculo de bronze, resolvem-se em suas partes, e a matéria é uma delas; mas todos aquêles sêres que não envolvem matéria e são imateriais, formas puras, não se resolvem em suas partes — ou, pelo menos, não desta maneira. Portanto, êsses materiais são princípios constitutivos das coisas concretas, mas as formas não têm princípios nem partes dêsse gênero. E assim a estátua de barro se resolve em barro, a esfera em bronze e Cálias em carne e ossos, e também o círculo em seus segmentos; pois há um sentido de círculo em que êle envolve matéria. Com efeito, a palavra "círculo" é usada ambìguamente, significando tanto o círculo em si mesmo como os círculos particulares, porque não há nome próprio para designar a cada um.

Esta é a verdade sôbre a questão que agora nos ocupa. No entanto, voltemos atrás e retomemo-la a fim de lançar um pouco mais de luz sôbre ela. As partes da definição, os elementos em que ela se divide, lhe são anteriores todos ou apenas alguns. A definição do ângulo reto, porém, não inclui a do ângulo agudo, mas a do agudo inclui a do reto, porquanto quem define o primeiro socorre-se do segundo, e o agudo é "menos do que um ângulo reto". A mesma relação existe entre

o círculo e o semicírculo, pois êste é definido por aquêle; e o mesmo quanto ao dedo e ao corpo inteiro, pois um dedo é "tal e tal parte de um homem". De modo que as partes de natureza material, os elementos materiais em que uma coisa pode dividir-se, são posteriores; mas as que são partes da fórmula e da substância segundo a sua fórmula são anteriores, tôdas elas ou algumas. E como a alma dos animais, a substância mesma do ser vivente, é a sua essência de acôrdo com a definição, isto é, a forma e a essência de um corpo de certa espécie (pelo menos, se quisermos definir bem cada parte, não o faremos sem uma referência à sua função, e isso não é possível sem a percepção sensorial), de modo que as partes da alma são anteriores, tôdas elas ou algumas, ao "animal" concreto. E a mesma anterioridade existe em relação a cada parte do corpo. O corpo e suas partes são posteriores a essa substância essencial, e não é a substância, mas o ser concreto que se divide nessas partes como matéria sua. E assim, de um ponto de vista as partes do corpo são anteriores ao conjunto, e de outro são posteriores, pois não podem existir quando separadas dêle; com efeito, um dedo não é realmente um dedo senão quando tem vida, embora se dê o mesmo nome ao dedo morto. Algumas partes não são anteriores nem posteriores ao todo; refiro-me às que são essenciais, isto é, aquelas em que a forma e a substância estão imediatamente presentes, como, talvez, o coração ou o cérebro, pouco importando que seja um ou outro o que tem essa qualidade. O homem, o cavalo e todos os têrmos que, como êstes, são aplicados universalmente aos indivíduos, não são substância, mas algo composto de tal forma e de tal matéria tratada como universal; e, quanto ao indivíduo, Sócrates ou qualquer outro já inclui em si a sua matéria última individual.

Uma "parte" pode ser parte quer da forma (isto é, da essência), quer do conjunto de forma e matéria, quer da matéria mesma. Mas só as partes da forma entram na definição, e esta é uma fórmula universal; pois uma só e a mesma coisa é o círculo e "ser um círculo", a alma e "ser uma alma". Mas das coisas concretas, p.ex., *dêste* círculo, de um círculo particular sensível ou inteligível (por círculos inteligíveis entendo os matemáticos, e por sensíveis os de bronze ou madeira), dessas coisas não há definição. Não é por definição, mas com a ajuda do pensamento intuitivo e dos sentidos que as conhecemos; e quando saem dêsse estado atual, não sabemos ao certo se existem ou não; e contudo, sempre são expressas e reconhe-

cidas por meio da fórmula universal. A matéria, porém, não pode ser conhecida em si mesma. Umas matérias são sensíveis e outras inteligíveis; matéria sensível é, por exemplo, o bronze, a madeira e tôda aquela que está sujeita a mudar; e matéria inteligível é a que está presente nas coisas sensíveis não enquanto sensíveis, a saber: os objetos da Matemática.

Acabamos de estabelecer tudo que diz respeito ao todo e à parte, à sua anterioridade e posterioridade. Mas, quando alguém pergunta se são anteriores o ângulo reto, o círculo e o animal, ou as coisas em que êles se dividem e em que consistem — isto é, as partes — devemos responder estabelecendo uma distinção. Se, efetivamente, a alma é o animal ou o ser vivo, ou a alma de cada indivíduo é o próprio indivíduo, e "ser um círculo" é o círculo, e "ser um ângulo reto" e a essência do ângulo reto é o ângulo reto, então devemos dizer que o todo, em certo sentido, é posterior à parte em certo sentido, isto é, às partes incluídas na definição e às partes do ângulo reto particular (pois tanto o ângulo reto material, feito de bronze, como o que é formado por linhas individuais são posteriores às suas partes); ao passo que o ângulo reto imaterial é posterior às partes incluídas na definição, mas anterior às partes do ângulo concreto. E assim, não se deve dar uma resposta simples à pergunta. Mesmo, entretanto, que a alma seja algo diferente e não idêntico ao animal, será preciso dizer, como acima, que algumas partes são anteriores e outras não.

11

Outra questão surge naturalmente, a saber: que espécies de partes pertencem à forma e que espécies não pertencem a ela, mas à coisa concreta. Se não conseguirmos esclarecê-la não será possível definir nada, pois a definição é do universal e da forma; se não se evidenciar, portanto, que partes são ou não são materiais, tampouco será evidente a definição da coisa. No caso dos objetos que ocorrem em materiais de diferentes espécies, como um círculo, que pode ser de bronze, de pedra ou de madeira, é evidente que tais materiais não fazem parte da essência do círculo, pois êste pode ocorrer sem êles. Mas por que não há de ser isto também verdadeiro das coisas que não existem à parte uma da outra? Poderia dar-se o caso, por exemplo, de nunca se terem visto círculos que não fôssem feitos de bronze; não obstante isso, o bronze não seria uma parte da forma, mas difícil seria eliminá-lo no pensamento. P.ex. a forma do homem é sempre encontrada na carne, nos ossos e em partes dêsse gênero. Serão elas, portanto, também partes da forma e da definição? Não, pois são matéria; mas, como o homem não é encontrado em outras matérias, ficamos incapacitados de realizar a separação.

Como esta parece possível, mas não se vê claramente em que circunstâncias, alguns já têm levantado a questão mesmo no caso do círculo e do triângulo, julgando desacertado defini-los em função da linha e do contínuo, os quais teriam para com êles a mesma relação que a carne e os ossos para com o homem e o bronze, ou a pedra para com a estátua; e reduzem tôdas as coisas ao número, dizendo que a definição da linha é a da díada. E, dos que admitem as Idéias, uns afirmam que a díada é a linha em si, e outros que é a Forma da linha, porque algumas vêzes há identidade entre a Forma e o seu objeto, p.ex., entre a díada e a Forma da díada; mas a linha, segundo êles, já não está nesse caso.

Segue-se, pois, que há uma só Idéia para muitas coisas cuja forma é visivelmente heterogênea (uma conclusão com que já se haviam defrontado os Pitagóricos); e é possível estabelecer uma só Forma-em-si de tudo, sustentando que as demais não são Formas, o que importaria em reduzir tôdas as coisas à unidade.

Acabamos de mostrar que a questão das definições envolve certa dificuldade e indicamos a causa dessa dificuldade. Como se viu, reduzir assim tôdas as coisas às Formas e eliminar a matéria é trabalho baldado, pois certamente em algumas há a reunião de uma forma e uma matéria particulares, ou uma dada substância num estado determinado. E a comparação que Sócrates o Jovem costumava fazer com respeito ao "animal" não é boa; ela nos afasta da verdade e nos leva a supor que o homem possa existir sem as suas partes, como o círculo sem o bronze. Mas o caso não é o mesmo, pois o animal é um ser sensível e não se pode defini-lo sem referência ao movimento, nem, portanto, sem referência a um determinado estado das partes. Pois não é uma mão em qualquer estado que é parte do homem, mas apenas uma mão capaz de desempenhar a sua função — uma mão animada; se não tem vida, não é parte do homem.

Mas por que, nos sêres matemáticos, a definição das partes não entra na definição do todo? Por que, por exemplo, os

semicírculos não são incluídos na definição do círculo? Não se pode responder: "porque essas partes são objetos sensíveis", porquanto não o são. Mas talvez isso não importe, pois mesmo em algumas coisas que não são sensíveis deve haver matéria: tudo que não seja essência pura ou uma simples forma, tudo que tenha existência real possui matéria. E assim, como já dissemos [1], os semicírculos não serão partes do círculo universal, mas sim dos círculos particulares, pois ao lado da matéria sensível existe a inteligível.

É evidente, por outro lado, que a alma é a substância primeira e o corpo é a matéria. O homem ou o animal é o composto de ambos tomado universalmente; e "Sócrates" ou "Corisco", se a própria alma de Sócrates pode ser chamada de Sócrates, tem dois significados (visto que o seu nome tanto designa a alma como o ser concreto), mas, se "Sócrates" ou "Corisco" significa simplesmente esta alma particular e êste corpo particular, o indivíduo é análogo ao universal na sua composição.

Existirá, além da matéria de tais substâncias, uma outra espécie de matéria, e devemos buscar alguma substância diferente destas, como os números ou algo semelhante? Isto será examinado mais tarde [2], pois é no interêsse dessa pesquisa que procuramos determinar também a natureza das substâncias sensíveis, cujo estudo pertence antes à Física, isto é, à Filosofia Segunda. Com efeito, o físico deve conhecer não apenas a matéria mas a substância expressa na definição, e sobretudo esta. E, no tocante às próprias definições, como os elementos contidos na fórmula são partes da definição, e por que é esta uma só fórmula (evidentemente a coisa é uma só, mas por que razão o é, embora tenha partes?) — isto também será considerado mais adiante [3].

Acabamos de demonstrar universalmente, de maneira aplicável a todos os casos, o que é a essência em si e em que sentido é ela independente; e também por que a fórmula da essência de certos sêres contém as partes do ser definido, ao passo que a de outros sêres não as contém. Dissemos, além disso, que as partes materiais do definido não entram na fórmula da substância (pois não são partes da substância nesta acepção, mas sim da substância concreta; e, para esta, em certo sentido

1 1035a, 30 — 1035b, 3.
2 Cf. Livros XIII e XIV.
3 Cf. Livro VII, Cap. 12, e Livro VIII, Cap. 6.

há uma fórmula e em outro não; com efeito, não há fórmula da substância acompanhada da sua matéria, uma vez que esta é indefinida, mas sim em referência à substância primeira — p.ex., no caso do homem, a fórmula da alma; a substância é a forma imanente, derivando-se dela e da matéria a chamada substância concreta; p.ex., a concavidade é uma forma desta espécie, e dela e do nariz surge o *simo*, ou nariz arrebitado); mas na substância concreta, como Cálias ou um nariz arrebitado, também estará presente a matéria. Demonstramos, por fim, que em certos casos a essência coincide com a coisa em si; isto vale para as substâncias primeiras, como a curvatura e a essência da curvatura, se esta é primeira. (Por substância "primeira" entendo a que não seja atributo de outro ser subjacente a ela como sujeito material.) Mas os sêres materiais e os conjuntos que incluem matéria não são idênticos às suas essências; nem tampouco as unidades acidentais como "Sócrates" e "músico", pois êstes são o mesmo apenas por acidente.

12

Comecemos por discutir os pontos relativos à definição que não foram tratados nos *Analíticos* [1], pois o problema que ali nos limitamos a indicar será útil nestas indagações concernentes à substância. Refiro-me ao seguinte problema: em que pode consistir a unidade daquilo cuja fórmula dizemos ser uma definição, como p.ex., no tocante ao homem, "animal bípede" — admitindo-se que esta seja a fórmula do homem? Por que é isto uma coisa só e não mais de uma, a saber: "animal" *e* "bípede"? Com efeito, no caso de "homem" e "pálido" há uma pluralidade quando um dos têrmos não pertence ao outro, e uma unidade no caso contrário, isto é, quando um sujeito, homem, possui determinado atributo; porque então se forma uma unidade, e temos "o homem pálido". No caso presente, por outro lado, os conceitos não participam um do outro; não se pensa que o gênero participe das suas diferenças (se assim fôsse, a mesma coisa participaria de contrários, já que são contrárias umas às outras as diferenças que marcam as distinções dentro do gênero). E, ainda que o gênero participe delas, o mesmo argumento tem validez, porquanto muitas são as diferenças presentes no homem: animal que anda, bípede, implume, etc. Por que há neste caso unidade e não pluralidade?

1 Cf. *Segundos Analíticos*, Livro II, Caps. 3-10 e 13.

Não porque tudo isso esteja presente numa só coisa; se nos guiássemos por tal critério poderíamos fazer uma unidade de todos os atributos pertencentes a uma coisa só. Mas é preciso que todos os atributos presentes na definição constituam uma unidade, pois a definição é uma fórmula una, fórmula de uma substância, e por isso deve ser a fórmula de um objeto uno, já que substância significa, como dissemos, *um* ser determinado.

Examinemos primeiro as definições que consistem em divisões do gênero. Nada há, na definição, além do gênero primeiro e das diferenças. Os demais gêneros não são mais que o gênero primeiro acrescido de sucessivas diferenças; p.ex., o primeiro será "animal", o seguinte "animal bípede", depois "animal bípede e implume", e assim por diante, se a definição incluir mais têrmos. E, em geral, não importa que inclua muitos ou poucos, ou mesmo dois apenas; dêstes dois, um será a diferença e o outro, o gênero, como em "animal bípede"; "animal" é o gênero e "bípede" é a diferença.

Seja, portanto, que o gênero absolutamente não exista à parte de suas espécies, seja que exista como matéria (pois a voz é gênero e matéria, cujas diferenças constituem as espécies, quer é, as letras), é evidente ser a definição a fórmula subministrada pelas diferenças.

Mas também é preciso marcar a diferença na diferença. Tomemos um exemplo: "animal dotado de pés" é uma diferença do gênero "animal"; e a diferença que se estabelecer para o "animal dotado de pés" deve ser uma diferença dêle enquanto dotado de pés. Se quisermos falar com acêrto, não devemos dizer, por conseguinte, que entre os animais dotados de pés, uns têm penas e outros não (a não ser por incapacidade de dividir a diferença). Só poderemos dizer que uns têm os pés fendidos e outros não, pois estas são as diferenças relativas ao pé: o pé fendido é um modo de ser do pé. E é preciso prosseguir desta maneira até alcançar uma espécie que já não contenha diferenças. Haverá, então, tantas espécies de pé quantas forem as diferenças, e as espécies de animais dotados de pés serão em número igual ao dessas diferenças. Assim sendo, é óbvio que a *última* diferença será a substância do ser definido e a sua definição, porque nas definições seria supérfluo dizer mais de uma vez a mesma coisa. No entanto, isso acontece; p.ex., quando dizemos "animal dotado de pés e bípede", que significa tal frase senão "animal dotado de pés e dotado de dois pés"? E, se dividirmos êste último têrmo pelas divisões

que lhe são próprias, teremos várias tautologias, tantas quantas forem as diferenças.

Vemos, assim, que em cada etapa é tomada uma diferença de uma diferença, e uma destas — a última — será a forma e a substância; se dividirmos, porém, de acôrdo com qualidades acidentais — p.ex., se dividirmos o que possui pés em pretos e brancos, haverá tantas diferenças quantas tiverem sido as etapas. Segue-se que a definição é a fórmula que contém as diferenças, ou, se adotamos o método correto, a última delas. Isso seria evidente se invertêssemos a ordem de tais definições, como a do homem, dizendo "animal bípede e dotado de pés", pois "dotado de pés" seria supérfluo depois de se ter falado em "bípede". Mas na substância não há ordem de precedência: como poderíamos admitir nela a anterioridade ou posterioridade de elementos?

No que tange às definições obtidas mediante a divisão do gênero, contentemo-nos com esta primeira tentativa de estabelecer-lhes a natureza.

13

Agora voltemos ao assunto de nossa pesquisa, que é a substância. Dá-se êste nome não só ao substrato, à essência e ao composto de ambos, mas também ao universal. A respeito de dois dêstes já falamos: a essência [1] e o substrato [2], do qual dissemos [3] que é subjacente em dois sentidos: há o ser determinado, como o animal, que é sujeito dos seus atributos, e a matéria, que é subjacente à coisa realizada. Alguns pensam que o universal também é, na mais completa acepção do têrmo, uma causa e um princípio. Discutamos, pois, êste ponto.

Em nossa opinião, é impossível que um têrmo universal qualquer seja o nome de uma substância. Em primeiro lugar, a substância de cada coisa é o que lhe é próprio e a nenhuma outra pertence; o universal, pelo contrário, é comum, pois o que se chama universal é o que pertence por natureza a muitos seres. De que indivíduo, então, poderá êle ser a substância? Ou de todos, ou de nenhum; mas não pode ser a substância de todos. E, se fôr a substância de algum, êsse será também

1 Caps. 4-6, 10-12.
2 Cap. 3.
3 1029a, 2-3, 23-24.

os outros, pois a unidade de substância e de essência implica na unidade de ser.

Além disto, substância significa aquilo que não é predicável de um sujeito, enquanto o universal sempre de algum sujeito é predicado.

O universal não pode, pois, ser substância a mesmo título que a essência; mas não poderá estar presente nela? Por exemplo, "animal" pode estar presente em "homem" e em "cavalo". Neste caso, é evidente que êle será uma fórmula da essência. E não importa que não seja a fórmula de tudo que se encontra na substância, pois, mau grado isso, de algo será a substância, como "homem" é a substância do indivíduo humano em que se acha presente. De modo que vamos dar na mesma conclusão que antes, pois o universal, isto é, "animal" será a substância daquilo em que está presente como algo que lhe é próprio.

Além disso, é impossível e absurdo que a essência, isto é, a substância, se formada de partes, não consista em substâncias nem em essências, mas em qualidades; pois o que não é substância, isto é, a qualidade, teria então prioridade sôbre a substância e a essência, o que é impossível. Nem na definição, nem na ordem cronológica, nem na geração podem as modificações ser anteriores à substância; se assim fôsse, também seriam separáveis dela. Além disso, Sócrates conteria uma substância presente noutra substância, e Sócrates seria a substância de dois sêres. E em geral segue-se daí que, se o indivíduo homem é uma substância, e todos os indivíduos com êle, nenhum dos elementos incluídos em suas definições é substância de coisa alguma, nem existe à parte da espécie ou em qualquer outra coisa que não sejam os indivíduos. Quero dizer, por exemplo, que nenhum "animal" existe independentemente das espécies particulares de animal, nem qualquer dos outros elementos incluídos nas definições tem existência separada.

Se consideramos, pois, o assunto dêste ponto de vista, é evidente que nenhum atributo universal é uma substância, como também o mostra o fato de nenhum predicado comum assinalar um ser determinado, mas antes uma qualidade. Sem isto teremos pela frente muitas dificuldades, e especialmente a do "terceiro homem".

Isto é confirmado por outra consideração ainda. Uma substância não pode ser o produto de outras substâncias que nela

estejam contidas em ato, pois dois sêres em ato jamais farão um só ser em ato, embora possa haver unidade se êles são dois apenas *potencialmente* (p.ex., a linha dupla é formada de duas metades, mas só potencialmente, porquanto a atualização das duas metades as separará uma da outra); se, por conseguinte, a substância é uma, não poderá consistir em substâncias que nela estejam presentes desta maneira, como muito bem mostrou Demócrito ao dizer que uma coisa não pode vir de duas, nem duas de uma; pois êle identifica as substâncias com as suas grandezas indivisíveis. Percebe-se claramente que isto vale também para o número, se êle é, como alguns pensam, uma síntese de unidades. Com efeito, ou a díada não é uma unidade, ou não há nenhuma unidade presente em ato na díada.

Mas esta conclusão envolve uma dificuldade. Se nenhuma substância pode consistir em universais porque um universal indica um atributo e não uma existência determinada, e se, por outro lado nenhuma substância pode ser composta de substâncias existentes em ato, tôda substância será simples e não pode sequer haver definição dela. Não obstante, todos crêem, e nós mesmos o dissemos há muito[1], que só a substância, ou principalmente ela, tem uma definição; e agora parece que nem ela a tem. Não pode haver, pois, definição de nada, ou num sentido pode haver e em outro não. Êste é um ponto que será esclarecido mais adiante[2].

14

O que dissemos acima deixa ver claramente quais são as conseqüências para a teoria que considera as Idéias como substâncias capazes de existência separada, e ao mesmo tempo identifica a Forma com o gênero e suas diferenças. Com efeito, se as Formas existem e "animal" está presente em "homem" e em "cavalo", ou êsse "animal" é um e o mesmo em número, ou é diferente. (Na definição é evidentemente um, pois quem enuncia a definição repetirá a mesma fórmula para os dois casos.) Logo, se existe um "homem-em-si" que tem uma existência determinada e independente, também as partes em que êle consiste, isto é, "animal" e "bípede", devem indicar objetos determinados e ser capazes de existência independente —

1 Cf. 1031a, 11-14.
2 Cf. Livro VII, Cap. 15, e Livro VIII, Cap. 6.

devem ser substâncias, em suma. Isto se verificará tanto para "animal" como para "homem".

Ora, (1) se o "animal" que reside em "homem" e "cavalo" é um e o mesmo ser, assim como tu és uno contigo mesmo
1039 b (*a*) como pode ser uno o que reside em coisas separadas, e como pode dar-se que êsse "animal" não esteja separado de si mesmo?

Ademais, (*b*) se êle deve participar do "bípede" e do "multípede", resulta daí uma impossibilidade, pois, embora seja uno e um ser determinado, conterá em si atributos contrários. E, se não participa, em que conceito dizemos que o animal é
5 bípede ou dotado de pés? Dir-se-á, talvez, que há "composição", "contato" ou "mistura". Não obstante, tôdas essas expressões são absurdas.

Mas (2) suponhamos que a Forma seja diferente em cada espécie. Haverá, então, um número pràticamente infinito de sêres cuja *substância* é animal, pois não é por acidente que "animal" se inclui entre os elementos de "homem". Além disso, muitos sêres serão "animal-em-si". Com efeito, (i) o "animal" que reside em cada espécie será a substância da espécie,
10 pois é de acôrdo com êle, e não com um outro, que esta é denominada; do contrário êsse outro seria um elemento de "homem", isto é, seria o gênero do homem. E mais ainda: (ii) todos os elementos de que se compõem o "homem" serão Idéias. Nenhuma delas, portanto, será a Idéia de um ser e a substância de outro: isso é impossível. Segue-se que o "animal" presente em cada espécie de animais será "animal-em-si". Mas de onde vem êsse "animal" que reside em cada espécie, e como derivará
15 êle do animal-em-si? E como pode êsse "animal", cuja essência é a simples animalidade, existir independentemente do animal-em-si?

(3) As mesmas conseqüências, e outras ainda mais absurdas, aparecem no caso das coisas sensíveis. Logo, se tais consqüências decorrem da hipótese, não existem Formas das coisas sensíveis no sentido em que o entendem alguns filósofos.

15

20 Como a substância é de duas espécies, o ser concreto e a definição (isto é: uma espécie é a definição tomada juntamente com a matéria e a outra é a definição na sua generalidade), as substâncias no primeiro sentido são passíveis de

destruição (uma vez que também admitem a geração); mas, quanto à forma definida, não está sujeita à destruição (pois
25 tampouco houve geração dela; o que é gerado não é a essência da casa, mas *esta* casa particular). Não havendo, porém, geração e destruição, as definições existem e não existem; pois que, segundo já mostramos [1], ninguém as faz ou as produz. Por êste mesmo motivo não há definição nem demonstração das substâncias sensíveis individuais, já que estas envolvem
30 uma matéria cuja natureza é tal que elas são capazes tanto de existir como de não existir; e, por conseguinte, todos os seus exemplares individuais são destrutíveis. Se, pois, a demonstração tem por objeto verdades necessárias e a definição é um processo científico, e se, assim como o conhecimento não pode ser às vêzes conhecimento e outras vêzes ignorância, mas o que dêsse modo varia é a opinião, tampouco a demonstração e a
1040 a definição podem variar, mas o que é suscetível de ser de diversas maneiras é matéria de simples opinião. Daí se conclui claramente que não pode haver demonstração e definição dos indivíduos sensíveis. Os sêres perecíveis, quando estão fora do alcance dos sentidos, são obscuros para os que possuem a ciên-
5 cia adequada; e, embora as fórmulas permaneçam inalteradas na alma, já não haverá demonstração nem definição dêles. E assim, quando um amigo de definições define um ser individual qualquer, deve reconhecer que a sua definição está sempre sujeita a ser demolida, pois não é possível definir verdadeiramente tais sêres.

E tampouco há possibilidade de definir qualquer Idéia, porquanto — segundo afirmam os seus defensores — a Idéia é um indivíduo e pode ter existência independente. Ora, a definição
10 consiste em palavras, e quem define não deve inventar uma palavra (pois quem a entenderia?); mas as palavras conhecidas são comuns a todos os membros da mesma classe, portanto devem aplicar-se a outra coisa além da que se está definindo; p. ex., se a ti estivessem definindo, diriam "um animal magro", ou "pálido", ou qualquer outra coisa que se aplicaria também a algum outro ser que não tu. Se alguém ponderar que talvez todos os atributos tomados separadamente pos-
15 sam pertencer a muitos sujeitos, mas o seu conjunto só pode pertencer a êste, responderemos (1) que êles pertencem a ambos os elementos; p. ex., "animal bípede" pertence tanto a animal como a bípede. (E em se tratando de entidades eternas isto é até necessário, uma vez que os elementos são ante-

1 Cap. 8.

riores ao composto e partes dêle; mais ainda, podem até exis-
tir independentemente, se "homem" o pode. Porquanto, ou
isso é possível para ambos, ou não o é para nenhum. Se ne-
nhum o pode, o gênero não existirá à parte das várias espé-
cies; mas, se há tal possibilidade, a diferença também terá
existência independente.) Por outro lado, (2) devemos respon-
der que "animal" e "bípede" são anteriores, quanto à essência,
a "animal bípede"; e o que é anterior a outra coisa não é des-
truído juntamente com ela.

Acresce que, se as Idéias se compõem de Idéias (e assim deve
ser, visto que os elementos são mais simples do que o com-
posto), será também necessário que os próprios elementos em
que consiste a Idéia, como "animal" e "bípede", sejam predi-
cados de muitos sujeitos. Sem isso, como serão êles conhecidos?
Resulta daí uma Idéia que não pode ser predicada de mais
de um sujeito. Mas isto não é considerado possível: tôda Idéia
deve ser tal que os sêres possam participar dela.

Como dissemos, pois, a impossibilidade de definir indivíduos escapa à observação no caso dos sêres eternos, especialmente dos que são únicos, como o Sol e a Lua. Com efeito, erra-se não só acrescentando atributos cuja supressão não impediria que o Sol continuasse a existir, como "girar em volta da Terra" ou "estar oculto à noite" (pois, de acôrdo com êste modo de ver, se o Sol parasse ou estivesse sempre visível, deixaria de ser o Sol; o que seria muito estranho, uma vez que "o Sol" significa uma *substância* determinada); mas também se erra pela menção de atributos que podem pertencer a outro sujeito; p. ex., se surgisse um outro ser com os atributos
1040 b mencionados, seria evidentemente um Sol. A definição, por conseguinte, é geral; mas o Sol é considerado um indivíduo como Cleonte ou Sócrates. Afinal, por que nenhum dos defensores das Idéias dão definição delas? Se tentassem fazê-lo, ver-se-ia claramente a verdade do que acabamos de dizer.

16

Evidentemente, das coisas consideradas como substância a maior parte o são apenas em potência: tanto as partes dos animais (pois nenhuma delas existe separadamente; e quando são separadas, tôdas elas existem como simples matéria) quanto a terra, o fogo e o ar. Efetivamente, nenhum dêstes é uma unidade, mas uma espécie de massa, enquanto não é elaborado de modo a lhe dar alguma unidade. Seria fácil supor que as partes dos sêres vivos e as partes da alma que mais afinidade têm com os respectivos *todos* existam dos dois modos, isto é, em ato e em potência, por terem origens de movimento em algumas de suas articulações; e é por esta razão que certos animais continuam a viver depois de divididos. Não obstante, tôdas as partes só devem existir potencialmente, quando há unidade e continuidade natural — não resultante da violência ou de uma concrescência anormal.

Como o têrmo "unidade" é tomado no mesmo sentido que "ser" e uma é a substância do que é um, e os sêres cuja substância é numèricamente uma são numèricamente um só ser, é evidente que nem a unidade, nem o ser podem ser substância das coisas, como tampouco o pode um elemento ou princípio. Quando perguntamos "qual é o princípio", o que queremos é reduzir o objeto em exame a um têrmo mais cognoscível. Ora, dêstes conceitos, "ser" e "unidade" são mais substanciais do que "princípio", "elemento" ou "causa", mas nem êles são substância, uma vez que, de modo geral, nada do que é comum a muitos sêres é substância. Acresce que o que é uno não pode encontrar-se em vários lugares ao mesmo tempo, mas é precisamente isso o que sucede com o que é comum a vários sêres. Logo, é evidente que nenhum universal existe à parte dos indivíduos.

Entretanto, os que afirmam a existência das Formas têm razão a certo respeito, se as Formas são substâncias; mas a outro respeito não a têm, quando dizem que o "um sôbre muitos" é a Forma. A razão de assim falarem é que não podem definir o que sejam as substâncias desta espécie, as imperecíveis substâncias que existem independentemente dos indivíduos e das substâncias sensíveis. Por isso as fazem da mesma espécie que os sêres perecíveis (pois esta espécie de substância nós conhecemos); e falam no "homem-em-si", no "cavalo-em-si",
1011 a acrescentando aos sêres sensíveis o determinante "em si". No entanto, mesmo que não víssemos as estrêlas seriam elas, creio eu, substâncias eternas existentes à parte daquelas que conhecêssemos; e assim também agora, ainda que não saibamos que substâncias não sensíveis existem, é inegàvelmente necessário que *algumas* haja.

Está demonstrado, pois, que nenhum têrmo universal é nome de uma substância, e que nenhuma substância é composta de substâncias.

17

Que é a substância, ou que espécie de coisa é ela? Vamos dizê-lo tomando um nôvo ponto de partida, que talvez nos dê também uma visão clara do que seja essa substância que existe à parte das substâncias sensíveis.

Já que a substância é um princípio e uma causa, examinemo-la dêste ponto de vista. O "porquê" é sempre indagado desta forma: "por que uma coisa se liga a uma outra?" Com efeito, perguntar por que o homem músico é um homem músico ou equivale a perguntar, como dissemos, por que o homem é músico, ou significa outra coisa. Ora, "por que uma coisa é ela mesma?" é uma pergunta sem sentido (pois, para dar significado à pergunta "por quê?" a existência da coisa já deve ser evidente — p. ex., o eclipse da Lua — mas o fato de ser uma coisa ela mesma é a única razão e a única causa que se pode mencionar em resposta a perguntas tais como "por que o homem é homem, ou o músico é músico", a não ser que respondêssemos "porque cada ser é inseparável de si mesmo, e isso é o que significa ser um"; teríamos aí, no entanto, uma resposta que seria aplicável a tôdas as coisas e uma saída muito fácil do problema). Mas é possível indagar por que o homem é um animal de tal e tal natureza. Fica, portanto, claro que não estamos perguntando por que é um homem aquêle que é um homem. O que queremos saber é por que uma determinada coisa é predicável de uma outra (dessa predicabilidade já devemos estar convencidos, pois do contrário a indagação não teria objeto). Por exemplo, por que troveja? Isto equivale a perguntar: "por que se produz som entre as nuvens?" E assim, a indagação diz respeito à existência de uma coisa em outra coisa, tal como quando se pergunta "por que estas pedras e êstes tijolos são uma casa?" É evidente que estamos buscando a causa, e esta é a essência (para falarmos em linguagem abstrata), que em certos casos é o fim, como talvez no tocante à casa ou a uma cama, e em outros casos é o primeiro motor; pois êste também é uma causa. Mas, enquanto a causa eficiente é buscada nos casos de geração e destruição, a causa final também o é no referente à existência.

O objeto da inquirição nos escapa com a maior facilidade quando um têrmo não é expressamente predicado de outro (p. ex., quando indagamos "o que é o homem?"), porque não dizemos que determinados elementos compõem um todo determinado. Por isso é preciso deixar bem claro o que buscamos

antes de começar a indagação, pois do contrário seria ao mesmo tempo buscar alguma coisa e não buscar nada. Já que deve ser dada a existência da coisa, evidentemente a pergunta é *por que* a matéria é uma coisa definida; p. ex., por que êstes materiais são uma casa? Aí, então, está presente a essência de uma casa. E por que êste ser particular, ou êste corpo dotado desta forma, é um homem? Logo, o que procuramos é a causa, isto é, a forma em virtude da qual a matéria é um ser definido; e essa é a substância do ser. Evidentemente, pois, no tocante aos têrmos *simples* não há lugar para a busca ou para o ensino e nossa atitude em face de tais sêres é diferente da indagação.

Como o que é composto de alguma coisa de modo a formar um só todo, não como um montão mas como uma sílaba — pois a sílaba não é os seus elementos, *ba* não é o mesmo que *b* e *a*, nem a carne é fogo e terra (pois quando os elementos são separados já não existem os *todos*, isto é, a carne e a sílaba, mas os elementos continuam a existir, tanto os da sílaba como a terra e o fogo); a sílaba, portanto, é alguma coisa — não apenas os seus elementos, (a vogal e a consoante), mas algo mais, assim como a carne não é apenas fogo e terra ou o quente e o frio, mas também algo mais; — se, portanto, êsse próprio "algo" deve ser um elemento ou um composto de elementos, (1) no primeiro caso o mesmo argumento será válido e a carne consistirá em fogo e terra acrescidos disso e de "algo mais"; e tais discriminações se repetirão ao infinito. Mas se (2) é composto, evidentemente não o será de um, porém de mais de um (do contrário, êsse "um" seria a própria coisa), de modo que também aqui podemos usar o mesmo argumento que usamos para a carne ou a sílaba.

Êsse "algo", todavia, não parece ser um elemento e sim a *causa* de que isto seja carne e aquilo seja uma sílaba, e do mesmo modo em todos os demais casos. Pois bem, essa é a *substância* de cada ser, porque é a causa primeira da existência. Nem tôdas as coisas, todavia, são substâncias; só o são os sêres que existem por si mesmos e que possuem uma natureza própria; e evidentemente é essa espécie de natureza que não é um elemento, mas um princípio. Um *elemento*, por outro lado, é aquilo em que se divide um ser e que nêle está presente como matéria; p. ex., *a* e *b* são os elementos da sílaba.

Livro VIII

1

1042 a Precisamos agora deduzir as conseqüências do que dissemos, somá-las e dar o toque final à nossa investigação. Indicamos
5 como objetos dessa investigação as causas, princípios e elementos das substâncias. Ora, algumas substâncias são reconhecidas por todos, enquanto outras têm sido defendidas por diversas escolas. As geralmente admitidas são as substâncias naturais, isto é, os corpos simples — o fogo, a terra, a água, o ar, etc.;
10 em segundo lugar, as plantas e suas partes, e os animais com as suas; e finalmente, o universo físico com as suas partes. Por outro lado, a crer em certas escolas, as Formas e os sêres matemáticos são substâncias. Mas há argumentos que levam a concluir pela existência de outras ainda, a essência e o substrato. E também, encarado por um ângulo diferente, o gênero parece mais substancial do que as várias espécies, e o uni-
15 versal do que os particulares. Ambos se relacionam com as Idéias e é pelo mesmo argumento que são considerados substâncias. E, como a essência é substância e a definição é uma fórmula daquela, discutimos também a definição e a predicação essencial. Por outro lado, como a definição é uma fórmula
20 e uma fórmula tem partes, foi preciso examinar, com respeito à noção de "parte", quais as que são e as que não são partes da substância, e se as partes da substância também são partes da definição. Finalmente, concluímos que nem o universal, nem o gênero é uma substância. Quanto às Idéias e aos sêres matemáticos, dêles nos ocuparemos mais tarde, pois que alguns lhes atribuem uma natureza não menos substancial que a das substâncias sensíveis.

25 Voltemos, porém, à discussão das substâncias geralmente admitidas. São elas as substâncias sensíveis, tôdas as quais

possuem matéria. O substrato é substância, e num sentido êle é a matéria (por matéria entendo aquilo que, embora não seja em ato um ser determinado, o é em potência), enquanto noutro sentido é a forma ou a definição (aquilo que, sendo
30 uma essência determinada, pode ser formulado à parte). Em terceiro lugar vem o complexo de matéria e forma, o único que é gerado e destruído, e o único capaz de existência completamente separada; pois, das substâncias que podem ser expressas por uma fórmula, algumas são separáveis e outras não.

Mas é evidente que a matéria também é uma substância, pois em tôdas as mudanças contrárias que se produzem há algo de subjacente a elas; com respeito ao lugar, p. ex., aquilo que
35 ora está aqui, ora ali; no tocante ao acréscimo, aquilo que ora é de certo tamanho, ora maior ou menor; e, quanto à al-
1042 b teração, o que hoje goza saúde e amanhã está enfêrmo; e, do mesmo modo, no que se refere à substância há algo que ora está sendo gerado, ora destruído, e que às vêzes sofre o processo como um ser determinado e outras vêzes o sofre por privação. E nesta espécie de mudança estão envolvidas as outras,
5 mas uma ou duas das outras não envolvem esta; pois, se é necessário que uma coisa tenha matéria para mudar de lugar, não é necessário que também a tenha para a geração e a destruição.

A diferença entre o devir no sentido pleno e no sentido restrito foi explicada em nossas obras relativas à Natureza [1].

2

Visto ser geralmente admitida a substância que existe como
10 substrato e como matéria, e essa é a que existe potencialmente, cumpre-nos determinar o que seja a substância no sentido de *atualidade*, a substância dos sêres sensíveis. Demócrito parece pensar que há três espécies de diferença entre os sêres; o substrato, isto é, a matéria, é um só, mas aquêles diferem quer
15 pelo ritmo, isto é, a forma, quer pela *rotação*, isto é, a posição, quer pelo *contato recíproco*, que equivale à ordem. Mas evidentemente as diferenças são muitas; algumas coisas, por exemplo, se caracterizam pelo modo de composição da sua matéria: umas se formam por mistura, como o hidromel; outras são

1 Cf. *Física*, 225a, 12-20; *Da Geração e da Corrupção*, 317a, 17-31.

amarradas, como um feixe; outras coladas, como um livro; outras pregadas, como um cofre; e outras, enfim, unidas entre si de várias destas maneiras; e há as que diferem pela posição, como a soleira e o dintel da porta; almôço e jantar diferem pelo tempo; os ventos, pelo lugar; outras coisas diferem pelas qualidades sensíveis, como dureza e brandura, densidade e tenuidade, umidade e sequidão; e algumas por várias dessas qualidades, outras por tôdas; e, em geral, há as diferenças por excesso ou insuficiência. É evidente que a palavra "é" tem tantas acepções quantas são as diferenças que indicamos: isto é uma soleira porque está colocado em tal e tal posição e o seu ser consiste em estar nessa posição, enquanto ser gêlo significa ter sido solidificado de tal e tal modo. E o ser de algumas coisas será definido por *tôdas* estas qualidades ao mesmo tempo, porque algumas de suas partes são misturadas, outras compostas, outras encadeadas, outras solidificadas, e assim por diante; a mão e o pé, por exemplo, requerem uma definição complexa desta espécie. Devemos, por conseguinte, indagar as espécies de diferenças, que serão os princípios do ser das coisas, como as que se caracterizam pelo mais e pelo menos, pelo denso e pelo tênue, e outras qualidades que tais; pois tôdas essas são formas de excesso e insuficiência. E tudo que se caracteriza pela forma, pelo liso e pelo áspero, pode ser reduzido ao reto e ao curvo. E com respeito a outras coisas, o ser equivalerá a ser misturado, e o não ser, ao contrário.

Por isto tudo se vê que, sendo a substância a causa da existência de cada ser, devemos buscar nas diferenças mencionadas a causa da existência das coisas sensíveis. Ora, nenhuma dessas diferenças é substância, mesmo quando unida à matéria; no entanto, em cada um dos casos considerados desempenham elas, por assim dizer, o papel de substância; e como, nas substâncias, o que se predica da matéria é o próprio ato, também em tôdas as outras definições é o que mais se assemelha à plena existência em ato. P. ex., se tivéssemos de definir uma soleira diríamos "madeira ou pedra em tal e tal posição", e do mesmo modo definiríamos uma casa como "tijolos e madeira em tal e tal posição" (em alguns casos pode haver também uma causa final), e se tivéssemos de definir o gêlo diríamos "água gelada ou solidificada de tal e tal maneira", e a harmonia é "uma tal e tal composição de agudo e grave"; e do mesmo modo em todos os demais casos.

Claro fica, portanto, que a atualidade e a fórmula diferem para as distintas matérias. Em alguns casos é a composição, em outros a mistura ou algum dos demais atributos que nomeamos. De sorte que quem define uma casa como pedras, tijolos e madeira está se referindo à casa potencial, pois êsses elementos são a sua matéria; mas os que propõem "um receptáculo para abrigar móveis e sêres viventes" ou algo nesse gênero, falam da casa em ato. Os que combinam ambas as fórmulas falam da terceira espécie de substância, que é composta de matéria e forma (pois a definição pelas diferenças parece ser a definição da forma ou da existência em ato, enquanto a que dá os elementos constitutivos é antes uma definição da matéria). O mesmo se pode dizer das definições aceitas por Arquitas, que recaem sôbre o conjunto de forma e matéria. Por exemplo, que é o bom tempo? Ausência de movimento numa vasta extensão de ar; o ar é a matéria, e a ausência de movimento é o ato e a substância. Que é uma calmaria? É a tranqüilidade do mar; o substrato é o mar, e o ato ou a forma é a tranqüilidade. Pelo que dissemos vê-se claramente, pois, o que é e como existe a substância sensível — uma de suas espécies como matéria, outra como forma ou ato, e uma terceira espécie como um composto de ambos.

3

Devemos ter em mente que às vêzes não se percebe com clareza se um nome designa a substância composta ou a forma e o ato, p. ex., se casa quer dizer o composto de matéria e forma, "um abrigo feito de tijolos e pedras dispostos de tal e tal maneira", ou simplesmente o ato e a forma — um abrigo; se uma linha é a "díada em comprimento" ou apenas a "díada", e se animal é "uma alma num corpo" ou uma "alma", nada mais; pois a alma é a substância e o ato de algum corpo. "Animal" poderia mesmo ser aplicado a ambos, não como definíveis por uma só fórmula, mas como relacionados a algo comum. Esta distinção, embora útil para outra finalidade, é no entanto destituída de importância para o exame da substância sensível, pois inegàvelmente a essência tem ligação com a forma e o ato. Com efeito, o mesmo é "alma" e "ser alma", mas "ser homem" não se identifica com "homem", a não ser que chamemos homem à alma pura e simples; e destarte, num sentido há identidade entre a coisa e a sua essência, enquanto noutro sentido não há.

Se examinarmos bem, veremos que a sílaba não consiste nas letras, mais a justaposição; nem a casa nos tijolos com o acréscimo da mesma. E isto é certo, pois a justaposição ou a mistura não consiste nas coisas justapostas ou misturadas. E o mesmo vale para todos os outros casos; p. ex., se a soleira se caracteriza pela sua posição, a posição não é constituída pela soleira, mas seria mais exato dizer que a segunda é constituída pela primeira. E tampouco o homem é animal, mais bípede, mas algo deve existir além dêstes dois, se êles são matéria — algo que nem é um elemento do todo, nem um composto, mas a substância; entretanto, esta costuma ser eliminada, indicando-se apenas a matéria. Logo, se essa é a causa da existência da coisa, e se a substância é essa causa, quem assim procede não nomeia a própria substância.

(A essência deve, portanto, ser eterna, ou então ser perecível sem jamais perecer; e deve gerar-se nos sêres sem jamais ter sido gerada ela própria. Mas já foi demonstrado e explicado alhures[1] que ninguém gera ou produz a forma, mas o que é gerado é o indivíduo, isto é, o complexo de forma e matéria. Se a substância dos sêres perecíveis pode existir à parte não é ainda evidente, mas em alguns casos isso é claramente impossível; refiro-me às coisas que não podem ter existência fora do particular, como uma casa ou um utensílio. Na verdade talvez não seja substância nenhuma das coisas que não são formadas pela Natureza; e poder-se-ia dizer que a natureza dos objetos naturais é a única substância capaz de ser encontrada nos sêres perecíveis.)

Vem aqui a propósito a objeção levantada pela escola de Antístenes e por outros ignorantes da mesma espécie. Diziam êles que a forma substancial não pode ser definida (pois a chamada definição não passa de "um longo palavriado"), mas que era possível explicar a *qualidade* de uma coisa, p. ex., da prata, não declarando o que ela é, mas que se assemelha ao estanho. Por conseguinte, uma espécie de substância pode ser definida e formulada: a espécie composta, seja ela sensível ou inteligível; mas as partes primárias em que ela consiste não admitem definição, já que uma fórmula definidora predica uma coisa de outra, e uma parte da definição deve desempenhar o papel de matéria e a outra, de forma.

É também evidente que, se as substâncias em certo sentido são números, é a título de definição e não, como alguns dizem

1 Cf. Livro VII, Cap. 8.

por serem compostas de unidades. A definição, com efeito, é uma espécie de número, (1) porque é divisível em partes indivisíveis (isto é, não há uma infinidade de fórmulas na definição), e o número também é desta natureza. E (2) assim como, ao ser acrescentada ou subtraída uma das partes em que um número consiste, êste já não é o mesmo número, mas outro diferente, por diminuta que seja aquela parte, também a definição e a essência não permanecem as mesmas quando se lhes agrega ou retira alguma coisa. E (3) algo deve haver no número que constitua a sua unidade, mas êsses pensadores não nos podem indicar o que o faz uno, se realmente o é (pois ou êle é uma espécie de montão, ou se é uno, faz-se preciso dizer o que constitui a unidade na pluralidade); e a definição é una, mas tampouco são êles capazes de dizer o que a torna tal. E não é de surpreender que assim seja, pois a mesma razão se aplica aos dois casos, sendo a substância una no sentido exposto e não, como dizem alguns, por ser uma espécie de unidade ou ponto; cada um dos dois é uma realidade completa e uma natureza definida. E (4) um número não admite o mais ou o menos, e do mesmo modo a substância no sentido de forma; mas, se alguma substância o admite, é apenas a que envolve matéria.

Contentemo-nos com isto no que toca à geração e destruição das chamadas substâncias — em que sentido é possível e em que sentido não o é — assim como à redução dos sêres ao número.

4

Quanto à substância material, não devemos esquecer que, mesmo se tôdas as coisas provêm de uma ou de muitas causas primeiras, e se a mesma matéria é o ponto de partida da geração de todos os objetos materiais, ainda assim há uma matéria própria a cada um; p. ex., o doce ou o graxo para a fleuma, o amargo ou outra coisa para a bílis, etc., embora seja possível que todos êsses provenham da mesma matéria original. E um mesmo objeto pode ter várias matérias quando uma delas provém de outra; p. ex., a fleuma provém do graxo e do doce, se dêste último provém o primeiro; e provém igualmente da bílis pela resolução desta em sua matéria primeira. Porquanto uma coisa provém de outra em dois sentidos: ou por ser encontrada numa fase posterior, ou por surgir da redução da outra em seus elementos constituintes originais. De

uma só matéria diferentes coisas podem ser produzidas pela diversidade das causas motrizes; da madeira, por exemplo, pode-se fazer um cofre ou um leito. Mas é preciso que *alguns* objetos diferentes tenham diferentes matérias; assim, de madeira não seria possível fazer uma serra, nem isso está no poder da causa motriz, que jamais fará uma serra de madeira ou de lã. Mas se, em verdade, a mesma coisa pode ser feita de um material diferente, está claro que a arte, isto é, o princípio motor, é o mesmo; pois, se diferissem tanto a matéria como a causa motriz, o produto seria outro também.

Quando se indaga a causa de alguma coisa é preciso mencionar tôdas as causas possíveis, uma vez que "causa" tem diversos sentidos. Por exemplo: qual é a causa material do homem? Diremos que é o "líquido menstrual"? E a causa motriz, será o sêmen? A causa formal é a sua essência. E a causa final? Aquilo a que êle se destina. Mas talvez estas duas últimas se jam a mesma. São as causas próximas que é preciso indicar? Qual é a causa material? Não devemos nomear nem o fogo nem a terra, mas a matéria própria do objeto.

Em relação às substâncias naturais que estão sujeitas à geração, essa é a ordem correta de indagação que devemos seguir se realmente as causas são essas e em tal número, e se são elas o que é preciso conhecer. Mas quanto às substâncias naturais *eternas* deve-se proceder de outro modo. Pois é possível que algumas não tenham matéria, ou, pelo menos, sua matéria não é desta espécie e só pode ser movida no espaço. Tampouco há matéria naquelas coisas que existem por natureza, mas não são substâncias; a substância é o seu *substrato*. P. ex., qual é a causa do eclipse? Qual a sua matéria? Não tem nenhuma; a Lua é que sofre o eclipse. Qual foi a causa motriz que extinguiu a luz? A Terra. Quanto à causa final, talvez não exista. O princípio formal é a fórmula definidora, que, no entanto, é obscura quando não inclui a causa. P. ex., que é eclipse? Privação de luz. Mas, se acrescentamos "pela interposição da Terra", temos uma fórmula que inclui a causa. No caso do sono, não se vê com clareza qual seja a sede primeira dessa afecção. Diremos que é o animal? Sim, por certo, mas em virtude de quê? Ou, por outra, qual é o sujeito primeiro? O coração ou alguma outra parte. Depois, que é que produz o sono? E, por último, em que consiste a afecção — a do sujeito primeiro, não de todo o animal? Diremos que é uma espécie de imobilidade? Sim, mas a que processo ocorrido no sujeito primeiro se deve ela?

5

Há coisas que existem e não existem, sem que haja para elas produção nem destruição, como os pontos, se realmente se pode dizer que êles existem, e em geral as formas, pois não é o "branco" que vem a ser, mas a madeira que se faz branca; e tudo que se produz provém de algo e em algo se torna. Donde se segue que nem todos os contrários podem originar-se uns dos outros, mas é em diferentes sentidos que um homem pálido provém de um homem moreno e o pálido provém do moreno. E nem tudo possui matéria, mas apenas aquêles sêres que são gerados e se mudam uns nos outros. Tudo que, sem jamais encontrar-se em processo de mutação, existe ou não existe, carece de matéria.

Mas há uma dificuldade: como se relaciona a matéria de cada ser com os seus estados contrários? Por exemplo: se o corpo é potencialmente sadio, sendo a doença o contrário da saúde, encontrar-se-ão as duas em potência no corpo? E será a água vinho e vinagre em potência? Respondemos que é matéria de um em virtude do seu estado positivo e da sua forma, e do outro em virtude da privação de seu estado positivo e de uma corrupção contrária à sua natureza. Também é difícil explicar por que não se diz que o vinho é vinagre em potência (se bem que dêle se produza o vinagre), nem que o homem vivo é potencialmente um cadáver. Na verdade não o são, pois as corrupções de que falamos são acidentais, e é a matéria do animal que, em virtude da sua corrupção, contém em si a potência e a matéria do cadáver, assim como a água é a matéria do vinagre. O cadáver provém do animal e o vinagre da água como a noite provém do dia. E *todos* os sêres que dêsse modo se mudam uns nos outros devem reverter à sua matéria; p. ex., se de um cadáver se gera um animal, o cadáver começa por reverter à sua matéria, e só então se converte em animal; e o vinagre reverte primeiro à água para depois se tornar vinho.

6

Voltando à dificuldade apontada mais acima [1] com respeito às definições e aos números: qual é a causa da sua unidade? Nos sêres que possuem várias partes e em que o todo não pode

1 Cf. Livro VII, Cap. 12; e 1044a, 2-6.

ser chamado um simples "montão", mas algo é além das partes, há uma causa; pois mesmo nos corpos o contato é causa de unidade em certos casos, e em outros a viscosidade ou algo de semelhante. E uma definição é uma seqüência de palavras cuja unidade não consiste no encadeamento, como a da *Ilíada*, mas na unidade do ser definido.

Que é, então que faz a unidade do homem? Por que é êle um e não muitos, como p. ex., "animal, mais bípede", especialmente se existem, como pretendem alguns, um animal-em-si e um bípede-em-si? Por que não são essas próprias Formas o homem, de modo que os homens existiriam não por participação no Homem, isto é, numa Forma só, mas em duas — animal e bípede — e em geral o homem não seria um só ser, porém mais de um, animal e bípede?

Vê-se, pois, que dentro da maneira habitual de falar e definir as coisas é impossível mostrar a causa e resolver a dificuldade. Mas se, como dizemos, um dos elementos é a matéria e outro é a forma, e um existe em potência e o outro em ato, parece que temos à vista a solução procurada. Com efeito, a dificuldade é a mesma que teríamos se "bronze redondo" fôsse a definição de "manto": esta palavra seria um mero substituto da fórmula definidora, e a verdadeira questão versaria sôbre a causa da unidade de "bronze" e "redondo". A dificuldade desaparece quando nos damos conta de que um é matéria e o outro, forma. Qual é, pois, a causa disso — de que a potência se tenha transformado em ato — se não, no caso dos sêres que são gerados, o agente? Efetivamente, não há outra causa de se haver convertido a esfera potencial numa esfera em ato, mas "esfera" é a essência de ambas.

A matéria é de duas espécies, matéria inteligível e matéria sensível, e em tôda definição temos por um lado o elemento material e pelo outro o ato, como "o círculo é uma figura plana". Mas dos sêres que não têm matéria, seja inteligível, seja sensível, cada um é essencialmente uma espécie de unidade, como é essencialmente uma espécie de ser — substância individual, qualidade, quantidade, etc. Por êste motivo não entram em suas definições nem a unidade, nem a existência, e a essência de cada um dêles é, por sua própria natureza, uma espécie de unidade e uma espécie de ser — e, por isso, nenhum tem fora de si mesmo uma razão para ser uno ou para ser uma espécie de ser, pois cada um é por sua própria natureza uma espécie de ser e uma espécie de unidade, não por pertencer ao gênero "ser" ou ao gênero "um", nem no sentido de poderem o ser e a unidade existir independentemente dos sêres particulares.

Alguns pensam resolver êste problema da unidade falando de "participação", o que suscita a pergunta: qual é a causa da participação, e que significa participar? E outros preferem "comunhão", como Licofronte, que diz ser a ciência uma comunhão do saber com a alma; para outros ainda, a vida é uma "composição" ou "conexão" da alma com o corpo. Entretanto, o mesmo se pode dizer de tôdas as coisas. A saúde será, neste caso, uma "comunhão", "conexão" ou "composição" da alma e da saúde, um triângulo de bronze será uma "composição" do bronze e do triângulo, e o branco será a "composição" de uma superfície com a brancura. A causa de tudo isso está na procura de uma fórmula unificadora e de uma diferença entre a potência e o ato. Mas, como já dissemos [1], a matéria imediata e a forma são uma só e a mesma coisa, uma em potência e a outra em ato. Conseqüentemente, isso equivale a perguntar qual é, em geral, a causa da unidade dos sêres; pois cada ser é unidade, e o potencial e o atual são, de certo modo, um só. Não há aqui outra causa a não ser a do movimento que passa da potência ao ato. E todos os sêres que não possuem matéria são unidades essenciais puras e simples.

1 Cf. 1046a, 28-29.

LIVRO IX

1

Temos tratado do ser primeiro, a que se referem tôdas as outras categorias do ser — isto é, a substância. Efetivamente, é devido à sua relação com a substância que se diz que as outras coisas — a quantidade, a qualidade etc. — *são*. Conforme mostramos na primeira parte desta obra [1], tôdas elas envolvem o conceito de substância. E, visto que o ser não só se divide em substância, qualidade e quantidade, mas também há o ser em potência e em ato, o ser considerado relativamente à função falemos da potência e do ato. E comecemos por explicar a potência no sentido estrito, muito embora não seja êste o mais útil para o fim que nos propomos agora. Porquanto a potência e o ato não se aplicam ùnicamente aos casos em que há movimento. Mas, quando houvermos tratado desta primeira espécie, explicaremos também as outras modalidades de potência em nossa discussão do ato [2].

Mencionamos alhures [3] os diversos sentidos de "potência" do verbo "poder". Dêstes, podemos desprezar tôdas as potências que são assim chamadas por equívoco ou por analogia, como quando dizemos que um ser geométrico é ou não uma "potência" de outro em virtude da presença ou ausência de uma relação entre êles. Mas tôdas as potências que se conformam ao mesmo tipo são princípios originadores de uma espécie ou outra, e assim são chamadas em referência a uma espécie primeira de potência, que é um princípio originador de mudança em outra coisa, ou na mesma enquanto outra. Uma espécie é a potência de sofrer a ação, isto é, o princípio originador no próprio ser que a sofre, de ser passivamente modificado por outro ser ou por si próprio enquanto outro; e outra espécie é um estado de refratariedade à mudança para pior e à destruição por outro ser ou pelo próprio enquanto outro em virtude de um princípio originador de mudança. Em tôdas estas definições está implicada a fórmula da potência no sentido primário. E, por outro lado, estas chamadas potências o são, quer no sentido de simplesmente ativas ou passivas, quer no de bem agir ou bem padecer a ação. E assim, mesmo na noção destas últimas está de certo modo implicada a noção das primeiras.

Evidentemente, pois, em certo sentido a potência de agir e sofrer a ação é uma só (uma coisa é chamada "capaz", quer por poder sofrer a ação, quer por poder agir sôbre outra coisa), mas em outro sentido as potências são diferentes. Uma delas reside na coisa que sofre a ação; é pelo fato de conter um certo princípio originador, e porque a própria matéria é um princípio dessa espécie, que a coisa sofre a ação, e esta coisa por aquela, estoutra por aqueloutra; pois o que é oleoso pode ser queimado, e o que dá de si de uma certa maneira pode ser triturado; e do mesmo modo em todos os demais casos. Mas a outra potência reside no agente, p.ex., o calor e a arte de construir residem, respectivamente, no que pode produzir calor e no arquiteto. Por êste motivo, na medida em que uma coisa é uma unidade orgânica, não pode ser modificada por si mesma, pois é uma coisa só e não duas coisas diferentes. E as palavras "impotência" e "impotente" indicam a privação contrária à potência desta espécie, de modo que tôda potência pertence ao mesmo sujeito e se refere ao mesmo processo que a correspondente impotência. "Privação" tem diversos sentidos, pois pode significar: (1) aquilo que não possui determinada qualidade, e (2) o que não possui, embora pudesse naturalmente possuí-la, quer (*a*) em geral, quer (*b*) na ocasião em que seria natural que a possuísse, e isto quer (*α*) de algum modo particular, p.ex. quando não a possui completamente, quer (*β*) quando não a possui em absoluto. E também em certos casos, quando os sêres que naturalmente possuem uma qualidade a perdem por violência, dizemos que sofreu privação.

1 Cf. Livro VII, Cap. 1.
2 Cf. Livro IX, 1048a, 27 — 1048b, 6.
3 Cf. Livro V, Cap. 12.

2

Como alguns dêsses princípios originadores estão presentes em sêres inanimados, e outros em sêres que possuem alma, na própria alma e na sua parte racional, é evidente que deve haver potências irracionais e potências racionais. Eis aí por que tôdas as artes, isto é, tôdas as formas de conhecimento produtivas, são potências; efetivamente, são princípios originadores de mudança em outro ser ou no próprio artista considerado como outro.

Cada uma das potências racionais é igualmente capaz de produzir efeitos contrários, mas as irracionais produzem um só e o mesmo efeito; p.ex., o calor só é capaz de aquecer, enquanto a arte médica tanto pode produzir a doença como a saúde. O motivo disto é ser a ciência uma fórmula racional, e a mesma fórmula racional explica uma coisa e a sua privação, só que não de igual maneira; e num sentido aplica-se a ambas, mas noutro sentido se aplica de preferência ao efeito positivo. Tais ciências tratam necessàriamente de contrários, mas um dêstes é o seu objeto próprio e o outro não. Ao primeiro aplicam-se em razão da sua própria natureza e ao segundo, por assim dizer, só acidentalmente. É por negação que mostram o contrário, fazendo-o desaparecer; pois o contrário é a privação primeira de um têrmo positivo, e esta privação primeira é a sua supressão. Ora, os contrários não ocorrem na mesma coisa, mas a ciência é uma potência que depende da posse de uma fórmula racional, e a alma possui um princípio originador de movimento; por conseguinte, enquanto o saudável só produz saúde, o calorífico só produz calor e o frigorífico só produz frio, o homem científico tanto produz um efeito como o seu contrário. Com efeito, a fórmula racional aplica-se a ambos, se bem que não do mesmo modo, e essa fórmula racional encontra-se numa alma que possui um princípio originador de movimento; de modo que a alma dará origem a ambos os processos em virtude do mesmo princípio, depois de os ter associado ao mesmo ser. E assim os sêres racionalmente potentes agem de maneira contrária àqueles cuja potência é irracional, porque o princípio originador dos produtos dos primeiros é a fórmula racional.

É também óbvio que a potência de fazer ou experimentar o bem implica a potência simplesmente ativa ou passiva, mas esta última nem sempre implica a primeira. O que faz o bem

necessàriamente age; mas o que apenas age, nem sempre faz o bem.

3

Há quem diga, como os filósofos da escola megárica, que um ser só "pode" agir quando está agindo, e quando não está, não "pode"; p.ex., que quem não está construindo não pode construir, mas só o pode o que está construindo, e enquanto constrói; e assim nos demais casos. Não é difícil perceber as conseqüências absurdas que daí decorrem.

Com efeito, é evidente, para os que assim pensam, que um homem não será arquiteto senão quando estiver construindo (pois ser arquiteto é ser capaz de construir), e o mesmo com respeito às outras artes. Ora, como é impossível possuir tais artes se não as aprendemos e adquirimos em alguma ocasião, e, após tê-las adquirido, é impossível não possuí-las se não as perdemos de algum modo (seja por esquecimento, seja por acidente ou pela ação do tempo; mas pela destruição do *objeto* não pode ser, já que êste subsiste sempre), segue-se que um homem perde a sua arte quando cessa de usá-la. No entanto, pode tornar a construir imediatamente; como a terá readquirido, então? E o mesmo conceito é aplicado aos sêres inanimados. Nada será frio, ou quente, ou doce, ou de qualquer modo perceptível se não houver ninguém para percebê-lo; e assim, os defensores desta hipótese terão de manter a doutrina de Protágoras. Em verdade, nenhum ser possuirá sequer a percepção se não estiver percebendo, isto é, exercendo a sua percepção. Se, portanto, é cego o que não possui visão embora devesse naturalmente tê-la, quando deve tê-la e quando ela ainda existe, as mesmas pessoas serão cegas muitas vêzes por dia — cegas, e surdas também.

Por outro lado, se ser privado de potência é ser incapaz, o que não está acontecendo será incapaz de acontecer; mas quem disser do que é incapaz de acontecer que isso é ou será, dirá uma falsidade; pois isso é o que significa incapacidade. De sorte que essas doutrinas eliminam tanto o movimento como o devir. Com efeito, o que está em pé continuará sempre em pé, e o que está sentado ficará eternamente sentado, uma vez que, estando sentado, não se levantará. Pelo menos é o que nos dizem: o que não se está levantando é incapaz de levantar-se. Se não se pode admitir estas conseqüências, é evidente que potência e ato são duas coisas diferentes; ora, o que faz êste sistema é

identificar os dois, e o que aqui se procura suprimir é algo de não pequena importância. Fica, pois, assentado que uma coisa pode existir em potência e não em ato, e vice-versa, pode existir realmente sem existir em potência. E o mesmo se aplica às outras espécies de predicado. Acontece que um ser que tem o poder de andar não ande, e que ande o que tem o poder de não andar. E uma coisa é capaz de produzir determinado efeito quando a sua passagem da potência ao ato não envolve nenhuma impossibilidade. Digo, por exemplo, que se um ser é capaz de sentar-se e tem o poder de fazê-lo, não haverá nenhuma impossibilidade em sentar-se realmente; e do mesmo modo quanto à capacidade de mover-se ou ser movido, de pôr a si mesmo ou a algum outro ser em pé, de ser ou de vir a ser, e de não ser ou não vir a ser.

O conceito de "ato", que ligamos ao de "realidade integral", tem sido estendido do movimento a outras coisas; porque o ato, no sentido restrito, é identificado com o movimento. Por isso não se atribui movimento aos sêres não existentes, embora sejam referidos a outras categorias. Dêles se diz, por exemplo, que são objeto de reflexão e de desejo, porém não que se movem; e isso porque não existem em ato, que é condição indispensável para serem movidos. Porquanto, das coisas não existentes algumas existem em potência; mas não têm existência real, por não existirem em ato.

4

Se o que descrevemos [1] se identifica com o possível ou lhe equivale, evidentemente não é exato dizer: "tal coisa é possível, mas não se realizará", pois isso seria tirar todo significado à noção de impossível. Suponhamos, por exemplo, que um homem — um homem que não levasse em conta a idéia de impossibilidade — dissesse que a diagonal do quadrado é capaz de ser medida mas não o será, porque uma coisa pode muito bem ser capaz de existir ou de vir a ser, sem que isso ocorra na realidade. Mas daí se segue necessàriamente que o que não existe, mas é possível, existe realmente ou já existiu; e, portanto, que nada é impossível. Mas o fato é que há coisas impossíveis: é impossível, por exemplo, medir a diagonal com o lado do quadrado. O falso e o impossível não são a mesma coisa; é falso que estejas de pé neste momento, porém não é impossível.

1. Cf. 1047a, 24-26.

Por outro lado é evidente que, se a existência de *A* implica a existência de *B*, a possibilidade de *A* também deve implicar a possibilidade de *B*. Porque, se a existência de *B* não é necessàriamente possível, nada impede que ela o seja. Pois bem, suponhamos que *A* é possível. De acôrdo com a proposição acima, não há nenhuma impossibilidade em supor que êle seja real; por conseguinte, *B* também deve ser real. Mas havíamos suposto que *B* era impossível. Seja assim, pois. Se, portanto, *B* é impossível, *A* também deve sê-lo. Mas, como supusemos a impossibilidade do primeiro, segue-se que o segundo também é impossível. Por conseguinte, se a realidade de *A* implica na realidade de *B*, a possibilidade daquele também implica na possibilidade dêste. Donde se segue que, se da existência de tal relação entre *A* e *B* temos de concluir pela impossibilidade de *B*, não há entre êles a relação suposta. E, se a possibilidade de *A* implica a possibilidade de *B*, também a realidade de *A* implicará a realidade de *B*. Com efeito, dizer que o segundo deve ser possível se o primeiro o é significa que, existindo *A* na ocasião e da maneira em que o supusemos capaz de existir, *B* também deve existir na mesma ocasião e da mesma maneira.

5

As potências ou são inatas, como os sentidos; ou nos vêm pela prática, como a habilidade de tocar flauta; ou são aprendidas, como as artes. As que são fruto da prática ou do raciocínio devem ser adquiridas mediante o exercício, mas isso não é necessário para as que não são desta natureza, assim como para as potências passivas.

"Capaz" é o que pode produzir algum movimento em determinada ocasião e de determinada maneira (com tôdas as demais especificações que devem entrar na definição). Alguns sêres podem produzi-lo racionalmente e suas potências são racionais, enquanto outros são privados de razão e só têm potências irracionais; as primeiras residem necessàriamente num ser animado, ao passo que as outras podem encontrar-se tanto nos sêres animados como nos privados de vida. Com respeito a esta última espécie de potência, quando se dá o encontro entre agente e o paciente da maneira apropriada à potência em aprêço, um deve agir e o outro sofrer a ação; para a outra espécie de potência, contudo, isso não se segue necessàriamente. Com efeito, cada uma das potências irracionais, sem exceção, apenas produz um único efeito, mas as racionais podem pro-

duzir efeitos contrários; de sorte que, se produzissem necessàriamente os seus efeitos, produziriam ao mesmo tempo efeitos contrários, o que é impossível. Deve haver, portanto, algo mais que decide, isto é, o desejo ou a vontade. Qualquer das duas coisas que o animal deseje de modo decisivo, êle a fará quando encontrar o objeto passivo, da maneira apropriada à potência em questão. E assim procederá todo ser que tenha uma potência racional, quando deseja aquilo de que é capaz e nas circunstâncias em que o é. E tem a potência em questão quando o objeto passivo está presente e se encontra em certo estado; do contrário, não será capaz de agir. (Não é preciso acrescentar a condição: "se nada de exterior o impedir", pois o ser tem a potência na medida em que ela é uma potência de agir, e isso não ocorre em tôdas as circunstâncias, mas só dentro de certas condições, entre as quais figura a exclusão de obstáculos exteriores, implicada nas condições positivas.) E assim, mesmo que tenhamos o desejo racional ou o apetite de fazer duas coisas ou coisas contrárias ao mesmo tempo, não as faremos. Efetivamente, não é neste sentido que somos capazes de fazê-las, nem se trata de uma potência de fazer ambas as coisas ao mesmo tempo, pois cada um fará aquilo que é capaz de fazer nas condições em que tem tal potência.

6

Após falar da potência que se relaciona com o movimento, ocupemo-nos do ato e tratemos de determinar o que e que espécie de coisa é. No decurso desta análise também se tornará claro, com respeito à potência, que não só a atribuímos ao que tem a propriedade de mover outra coisa ou de ser movido por ela, seja incondicionalmente, seja de algum modo particular, mas também usamos a palavra em outro sentido, e êsse foi o motivo de havermos discutido os anteriores. O ato, pois, é um modo de existir oposto ao que chamamos "potência"; dizemos que potencialmente, por exemplo, uma estátua de Hermes se encontra no bloco de madeira e a metade da linha no todo, porque ambas podem ser separadas; e chamamos homem de ciência mesmo ao que não está estudando, se é capaz de estudar; e aquilo que forma contraste com cada uma destas existe em ato. Dêstes diferentes exemplos particulares pode-se inferir o que entendemos por ato. Não devemos buscar a definição de tudo, mas às vêzes é preciso contentar-nos com analogia; o ato é, pois, como o que constrói em relação ao que é capaz de construir, como o desperto relativamente ao que dorme, o

que vê com respeito ao que tem os olhos fechados sem ser privado da visão, como o objeto feito de madeira relativamente à madeira, e a obra acabada com relação à incompleta. Que o ato seja definido por um dos membros destas antíteses e a potência pelo outro. Mas nem de tôdas as coisas se diz *no mesmo sentido* que existem em ato, e sim por mera analogia — *A* está em *B* ou para *B* assim como *C* está em *D* ou para *D;* porquanto alguns são como o movimento em relação à potência e outros como a substância para com alguma espécie de matéria.

No tocante ao infinito, ao vazio e a tôdas as coisas dêsse gênero, a potência e o ato se entendem em sentido diferente do que se aplica a muitos outros sêres, como o que vê, o que anda ou o que é visto. Desta última classe, tais atributos podem ser afirmados também absolutamente, conforme o caso, pois "visível" tanto se diz do que é realmente visto como do que pode sê-lo. Mas o infinito não existe potencialmente no sentido de que o ato possa jamais realizar-se, a não ser em pensamento; o fato de que a divisão se pode repetir indefinidamente garante a existência potencial dessa atividade, porém não que o infinito exista em ato.

Tôdas as ações que têm um limite não constituem elas próprias um fim, mas tendem a um fim; p.ex., a redução da gordura e as próprias partes do corpo quando tratamos de emagrecer acham-se em movimento nesse sentido (isto é, sem serem já aquilo para que tende o movimento); isso, porém, não é um ato ou, pelo menos, um ato completo (visto não ser um fim), pois só será ato o movimento em que estiver presente o fim. Pode-se estar vendo e ter visto, estar compreendendo e ter compreendido, estar pensando e ter pensado, embora não seja possível estar aprendendo e ter aprendido a mesma coisa, nem estar se curando e ter-se curado. Pode-se viver bem e ter vivido bem, ser feliz e ter sido feliz, tudo a um tempo. Se não, seria preciso que houvesse pontos de parada na vida como há no emagrecimento, mas tal não sucede: vivemos e temos vivido. Dêstes processos, pois, a uns chamaremos movimentos e aos outros, atos. Todo movimento é incompleto: emagrecer, aprender, andar, construir, tudo isso são movimentos, e movimentos incompletos. Pois não é verdade que o mesmo ser ao mesmo tempo anda e tem andado, constrói e tem construído, devém e tem devindo, é e tem sido movido; mas o que é movido difere do que foi movido, e o que move do que moveu. Por outro lado, é o mesmo ser que ao mesmo tempo viu e está

vendo, pensou e está pensando. A esta última espécie de processo, pois, eu chamo ato, e à primeira movimento.

7

Podemos considerar como explicado por estas considerações e por outras semelhantes o que é o ato e quais são os seus modos. Mas é preciso determinar quando um ser é ou não é potencialmente outro ser, pois nem sempre há potência. P.ex., é a terra potencialmente um homem? Seria mais exato dizer que tem êsse caráter quando se tornou sêmen, e talvez nem mesmo nesse caso. De igual modo, nem todos os sêres podem ser curados pela arte médica ou pelo acaso, mas há alguns que têm essa propriedade, e só êsses são potencialmente sãos. E (1) a marca característica do que passa da potência ao ato *em resultado do pensamento* é que a vontade se realiza se não encontrar nenhum obstáculo exterior, enquanto a condição para a cura é que nada, no próprio ser, impeça o resultado. E semelhante a isto é o que se verifica com a casa em potência: se, naquilo que sofre a ação — isto é, na matéria — nada impede que ela se converta numa casa, e se nada precisa ser acrescentado, subtraído ou modificado, ela é potencialmente uma casa; e o mesmo no que tange a tôdas as demais coisas cuja causa de transformação é exterior. Nos casos, porém, (2) em que a origem do devir reside no próprio ser que devém, cada ser é potencialmente todos os sêres que é capaz de se tornar se não fôr impedido por nenhum obstáculo exterior. P.ex., o sêmen ainda não é potencialmente um homem, porquanto deve ser depositado numa outra coisa e sofrer uma transformação. Mas quando, em virtude de seu próprio princípio motor, adquiriu tais e tais atributos, nesse estado já é potencialmente um homem; ao passo que no primeiro estado necessita de um outro princípio motor, exatamente como a terra ainda não é potencialmente uma estátua (pois primeiro precisa mudar, transformando-se em bronze).

Parece que, quando dizemos de algo que é, não outra coisa, mas *de* outra coisa — p.ex., um cofre não é madeira, mas *de* madeira, e a madeira não é terra, mas *de* terra; e a terra, por sua vez, ilustrará a nossa tese se não fôr outra coisa, mas *de* outra coisa — essa outra coisa sempre é potencialmente (no plena acepção do têrmo) aquilo que se lhe segue imediatamente na série. P.ex., um cofre não é "de terra" nem "terra", mas "de madeira"; pois esta é potencialmente um cofre e a

matéria de um cofre, a madeira em geral de um cofre em geral e esta madeira particular dêste cofre particular. E, se há alguma coisa primeira, que já não possa ser referida a outra dizendo-se que é "disto", essa é a matéria primeira; p.ex., se a terra é "de ar" e o ar não é "fogo", mas "de fogo", o fogo é a matéria primeira, a qual não é um ser determinado. Porquanto assim se diferencia o sujeito ou substrato: ou é, ou não é um ser determinado. No primeiro caso está o substrato das *modificações*, p.ex., um homem, isto é, um corpo e uma alma, enquanto a modificação é "músico" ou "pálido". (Quando a música está presente nêle, não se diz que o sujeito é "música", mas sim "músico"; e o homem não é "palidez", mas "pálido"; não é "locomoção" nem "movimento", mas está "andando" ou "movendo-se"; — tal como não se diz que o ser é "isto", mas "disto".) Sempre que assim acontece, o sujeito primeiro é uma substância; no caso contrário, se o predicado é uma forma e um ser determinado, o sujeito primeiro é matéria e substância material. E muito justo é que se use "disto" com referência tanto à matéria quanto aos acidentes, pois ambos são indeterminados.

Acabamos de ver, pois, quando se deve dizer que uma coisa existe potencialmente e quando não se deve.

8

Pela nossa discussão dos vários sentidos de "anterior" [1], torna-se evidente que o ato é anterior à potência. E por potência entendo não apenas aquela espécie definida que se diz ser um princípio de mudança em outro ser ou no próprio enquanto outro, mas, de modo geral, todo princípio de movimento ou de repouso. A natureza encontra-se neste caso. Ela e a potência incluem-se no mesmo gênero, pois a natureza é um princípio de movimento — não, porém, em outro ser, mas no mesmo enquanto êle mesmo. A tôdas as potências dêste gênero o ato é anterior tanto na fórmula como na essência; e em relação ao tempo é anterior num sentido e em outro não.

(1) Sua prioridade na fórmula é evidente, pois a potência, no sentido primário, só é potência porque tem a possibilidade de tornar-se ativa; p.ex., digo "capaz de construir" o que pode construir, "capaz de ver" o que pode ver, e "visível" o que pode ser visto. E o mesmo raciocínio aplica-se a todos os ou-

1 Cf. Livro V, Cap. 11.

tros casos, de modo que a fórmula e o conhecimento do ato devem preceder o conhecimento da potência.

(2) Em relação ao tempo, é êle anterior neste sentido: o ser atual, que é idêntico em espécie, ainda que não em número, ao que existe em potência, precede êste último. Quero dizer que a êste homem particular que agora existe em ato, assim como ao trigo e ao sujeito vidente, são anteriores no tempo a matéria, a semente e o que tem a potência de ver, os quais potencialmente são homem, trigo e vidente, mas não o são em ato; anteriores a êstes, porém, há outros sêres existentes em ato, dos quais êles foram produzidos. Pois do que existe em potência nasce o que existe em ato pela ação de um ser existente em ato, p.ex. o homem do homem, o músico pelo músico; há sempre um primeiro motor, que já existe em ato. Em nossa discussão da substância [1] mostramos que tudo quanto é produzido o é de alguma coisa e por alguma coisa, e é da mesma espécie desta.

É por isto que se considera impossível ser construtor sem nunca ter construído nada ou harpista sem jamais haver tocado harpa, pois é tocando harpa que se aprende a tocá-la, e todos os demais aprendizados se fazem do mesmo modo. Daí surgiu o sofisma de que quem não possui uma ciência faz as coisas que são objetos dessa ciência. É certo que quem está aprendendo não a possui; mas, assim como em tudo que se está produzindo existe já alguma coisa produzida, e, em geral, de tudo que está mudando alguma parte já deve ter mudado (isto foi o que mostramos no tratado sôbre o movimento [2]), necessàriamente quem está aprendendo já deve possuir alguns elementos da ciência. Por conseguinte, também aqui é evidente que o ato é neste sentido, a saber, na ordem da geração e do tempo, anterior à potência.

Mas (3) o ato é igualmente anterior em substancialidade: primeiro (*a*) porque os sêres posteriores no devir são anteriores na forma e na substancialidade (p.ex., o homem é anterior ao menino e o ser humano ao sêmen, visto que um possui já a forma, e o outro não), e porque tudo que vem a ser move-se em direção a um princípio, isto é, um fim (aquilo para que existe um ser é o seu fim, e o devir se dirige ao fim); ora, o ato é o fim, e a potência existe em vista dêsse fim. Efetivamente, os animais não vêem a fim de adquirir visão, mas possuem

1 Cf. Livro VII, Caps. 7, 8.
2 Cf. *Física*, Livro VI, Cap. 6.

visão a fim de ver. E, do mesmo modo, os homens possuem a arte arquitetônica a fim de poderem construir e a ciência teórica para poderem teorizar, mas não teorizam para adquirir a ciência teórica, salvo os que estão aprendendo pela prática; e êstes não teorizam a não ser num sentido limitado, ou porque não necessitam teorizar. E mais ainda: a matéria existe em estado potencial simplesmente pela razão de que pode alcançar a sua forma; e quando existe *em ato* é que já a alcançou. E o mesmo vale para todos os casos, inclusive aquêles em que o fim é um movimento. E, assim como os mestres pensam haver alcançado o seu fim quando mostram o aluno a trabalhar, o mesmo faz a Natureza. Se assim não fôsse, teríamos uma repetição do Hermes de Pauson, pois seria difícil dizer se a ciência está dentro ou fora dêle, como no caso da estátua e da pedra. A obra é o fim, e o ato é a obra. Eis aí por que a palavra "ação" se aplica à obra e a ação se dirige ao ato.

E, se bem que o fim de certas coisas seja simplesmente o exercício (p.ex., o fim da vista é a visão, e dela não resulta outro produto senão a visão), ao passo que em outros casos se produz uma segunda coisa (p.ex., da arte arquitetônica resulta uma casa, além do ato de construir), todavia no primeiro exemplo o ato é o fim, e no segundo o é mais do que a potência. Com efeito, o ato de construir realiza-se na coisa que está sendo construída, e vem a ser e existe ao mesmo tempo que a casa.

Por conseguinte, em todos os casos em que, independentemente do exercício puro e simples, há alguma coisa produzida, o ato está na coisa que se produz, p.ex. o ato de construir está na coisa construída e o de tecer na coisa tecida; e, de modo geral, o movimento está no objeto movido; mas, quando não há produto independente do exercício, o ato está presente nos agentes, p.ex., o ato de ver está no sujeito vidente, o de teorizar no sujeito teorizante, e a vida na alma (e, portanto, também a felicidade, pois ela é uma espécie de vida).

Vê-se claramente, pois, que a substância e a forma são atos. E, pelo mesmo argumento, torna-se óbvia a prioridade substancial do ato à potência. Como dissemos [1], um ato sempre precede outro na ordem cronológica, até chegar ao ato do motor primeiro e eterno.

1 1049b, 17-29.

Mas (*b*) o ato também é anterior num sentido mais estrito, pois os sêres eternos são anteriores em substância aos sêres perecíveis, e nenhum ser eterno existe potencialmente. A razão disto é a seguinte: tôda potência é ao mesmo tempo uma potência do seu oposto; com efeito, embora tudo que não é capaz de existir num sujeito não possa estar presente nêle, pode muito bem suceder que nem tudo que é capaz de existir exista em ato. Logo, o que existe potencialmente pode existir ou não existir; a mesma coisa, pois, é capaz tanto de ser como de não ser. Ora, o que é capaz de não ser pode não existir; e o que pode não existir é perecível, quer no sentido pleno, quer na acepção precisa em que se diz que pode não existir, isto é, com respeito ao lugar, à quantidade ou à qualidade ("no sentido pleno" significa com respeito à substância). Nada do que é absolutamente imperecível existe em potência na plena acepção do têrmo (se bem que possa existir em potência sob certos pontos de vista, como no tocante à qualidade ou ao lugar); todos os sêres imperecíveis, por conseguinte, existem em ato. Tampouco o que necessàriamente é, existe em potência; são êsses os princípios primeiros, e, se não existissem, nada mais existiria. E o mesmo com respeito ao movimento, se existe algum movimento eterno; se há algum objeto que esteja em movimento eterno, não se move em virtude de uma potência, salvo com respeito a passar de um lugar para outro (pois nada impede que êle possua matéria, o que o tornaria capaz de movimento em várias direções). E assim, o Sol, as estrêlas e o céu inteiro estão em perpétua atividade, e não há perigo de se imobilizarem um dia, como receiam os físicos. Não há descanso nessa atividade, pois o movimento não é para êles, como para os sêres perecíveis, o resultado de uma potência que admite os contrários. O que torna a continuidade do movimento fatigante para os sêres perecíveis é a sua substância, que consiste em matéria e potência, porém não em ato.

Os sêres imperecíveis são imitados pelos que estão submetidos à mudança, como o fogo e a terra. Com efeito, também êstes se acham sempre em atividade, porque têm o movimento por si mesmos e em si mesmos. Mas tôdas as outras potências, segundo nossa discussão anterior[1], admitem os contrários: o que pode mover outra coisa dêste modo também a pode mover de outro modo (falo aqui das potências racionais); e as mesmas potências *irracionais* produzirão resultados contrários em razão da sua presença ou ausência.

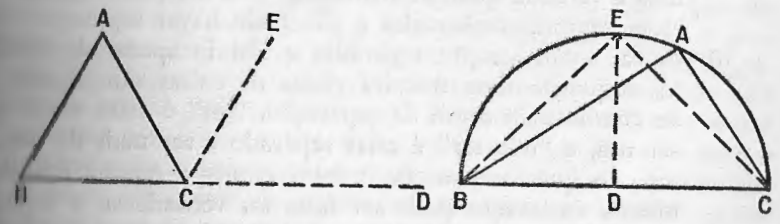
1 Cf. 1050b, 8-12.

Se, portanto, existissem entidades ou substâncias tais como os dialéticos dizem que são as idéias, haveria sêres muito mais científicos do que a ciência-em-si e muito mais móveis do que o movimento-em-si, pela razão de serem muito mais atuais, enquanto os primeiros são apenas as potências dos segundos.

É evidente, pois, que o ato é anterior não só à potência como também a qualquer princípio de mudança.

9

O seguinte argumento mostra que a atualidade do bem é melhor e mais valiosa do que a potência do bem. Todos os sêres que dizemos capazes de alguma coisa são capazes igualmente dos contrários, p. ex., aquêle de quem se diz que pode estar são, também pode estar enfêrmo e tem ambas as potências ao mesmo tempo; pois a mesma potência é capaz de saúde e de doença, de repouso e de movimento, de construir e de demolir, de ser construído ou demolido. A capacidade dos contrários está, pois, presente ao mesmo tempo, mas os contrários não o podem estar, e muito menos os contrários em ato, como a saúde e a doença. Logo, embora um dêsses contrários deva ser o bem, a capacidade existe igualmente para os dois, ou para nenhum; a atualidade, portanto, é preferível. E, quanto ao mal, seu fim e sua atualidade deve ser pior do que a sua potência, pois o ser que simplesmente *pode* é ambos os contrários por igual. Donde se vê claramente que o mal não existe à parte das coisas más, pois êle é por natureza inferior à potência. E também podemos dizer que nos sêres que existem desde o começo, isto é, nos sêres eternos, não há mal, nem defeito, nem corrupção (pois a corrupção também se conta no número dos males).



É também por uma redução ao ato que descobrimos as propriedades das figuras geométricas, pois para isso recorremos à divisão. Se as figuras estivessem divididas por natureza, suas

propriedades seriam evidentes; não sendo assim, porém, estão presentes apenas em potência. Por que os ângulos do triângulo são iguais a dois ângulos retos? Porque os ângulos formados em tôrno de um ponto são iguais a dois ângulos retos. Se, pois, a linha paralela ao lado já estivesse traçada para cima, a demonstração seria evidente a quem quer que pusesse os olhos na figura. Por que o ângulo inscrito num semicírculo é sempre ângulo reto? Se três linhas são iguais — isto é, as duas metades da base e a perpendicular que parte do centro — a conclusão é evidente à primeira vista para quem conhece a proposição anterior. Vê-se, pois, que mediante a redução ao ato se descobre o que existe em potência; e isso porque o pensamento do geômetra é um ato. Logo, do ato procede a potência, e é fazendo construções geométricas que chegamos a conhecê-las (se bem que cada ato particular seja posterior em geração à correspondente potência).

10

Os têrmos "ser" e "não ser" são empregados em diversas acepções: primeiro, com referência às categorias; segundo, há o ser em potência ou em ato dessas categorias, e os contrários de ambos; e, terceiro, no sentido de verdadeiro ou falso. Isso depende, quanto aos objetos, de estarem combinados ou separados, de modo que quem julga combinado o que está combinado e separado o que está separado possui a verdade, e aquêle cujo pensamento vai de encontro ao estado dos objetos está em êrro. Pôsto isto, quando há e quando não há o que se chama verdade ou falsidade? Devemos examinar o que entendemos por êstes têrmos. Tu não és pálido pelo fato de pensarmos com acêrto que o és, mas é por sêres pálido que dizemos a verdade quando afirmamos isso. Se, pois, algumas coisas estão sempre combinadas e não pode haver separação delas, e outras estão sempre separadas e são incapazes de combinar-se, enquanto uma terceira classe de coisas são capazes tanto de combinação como de separação, "ser" é estar combinado e ser um, e "não ser" é estar separado e ser mais de um. E assim, no que toca aos fatos contingentes a mesma opinião e a mesma declaração pode ser falsa ou verdadeira, e ser correta em dada ocasião e errônea em outra; mas, com respeito às coisas que não podem ser de outro modo, as opiniões não são umas vêzes verdadeiras e outras vêzes falsas, mas as mesmas opiniões são sempre verdadeiras ou sempre falsas.

Mas, quando se trata de coisas que não são compostas, que é o ser ou o não-ser, e que é a verdade ou a falsidade? Como a natureza dessas coisas não é tal que elas "sejam" quando combinadas e "não sejam" quando separadas, como a madeira que é branca ou a diagonal que é incomensurável, a verdade e a falsidade não estarão presentes nestes casos do mesmo modo que nos anteriores. Com efeito, assim como a verdade não é a mesma nestes casos, também o ser não é o mesmo; mas (*a*) a verdade é perceber e dizer o que se percebe (e dizer não é o mesmo que afirmar); e ignorar, por outro lado é não perceber, pois no que diz respeito às essências só se pode estar em êrro acidentalmente; e o mesmo vale para as substâncias não compostas: quanto a elas não é possível cair em êrro. E tôdas elas existem em ato, não em potência; de outro modo teriam nascido e cessado de existir; mas o ser-em-si não nasce (nem tampouco perece), pois se assim fôsse deveria ter nascido de alguma coisa. Sôbre as essências existentes em ato, por conseguinte, não se pode cair em êrro; só se pode conhecê-las ou deixar de conhecê-las. Não obstante, examinamos a sua essência, isto é, se não de tal e tal natureza ou não.

(*b*) Com relação ao "ser" que corresponde à verdade e ao "não ser" que corresponde ao êrro, no primeiro caso temos a verdade se o sujeito e o atributo realmente se combinam, e a falsidade se isso não ocorre; e, no segundo caso, se o objeto existe, existe de um modo particular, e se não existe dêsse modo não existe em absoluto. E verdade significa conhecer êsses objetos; quanto à falsidade, não existe, nem tampouco êrro, mas apenas ignorância — e não uma ignorância que possa comparar-se à cegueira, pois a analogia desta é com a privação total da faculdade de pensar.

É também evidente que no tocante aos sêres imutáveis não pode haver êrro com respeito ao tempo, se admitimos que são imutáveis. Por exemplo, se o triângulo não está sujeito a mudança, não se pode crer que em dado momento os seus ângulos sejam iguais a dois ângulos retos e em outro momento não (pois isto implicaria mudança). É possível, entretanto, supor que um ser desta espécie tenha certo atributo e outro não o tenha; p. ex., tanto é possível supor que nenhum número par é primo como que alguns são primos e outros não. Mas, quando se trata de um número particular nem mesmo esta forma de êrro é possível; com efeito, nesse caso não podemos supor que um espécime possui determinado atributo e outro não, mas, seja verdadeiro ou falso o nosso juízo, êle implica na eternidade do fato.

Livro X

1

Mostramos anteriormente, ao distinguir as várias acepções das palavras [1], que "um" se entende de muitas maneiras. Mas as coisas que dizemos unas em si por sua própria natureza, e não acidentalmente, podem ser reduzidas a quatro modos principais, se bem que a palavra seja usada em mais sentidos. (1) Há o contínuo, seja em geral, seja especialmente o que o é por natureza e não em virtude do contato ou de um vínculo qualquer; e entre os sêres contínuos têm mais unidades e são anteriores aquêles cujo movimento é mais indivisível e mais simples. (2) Aquilo que constitui um todo e possui certa forma e figura mostra um grau ainda mais elevado de unidade, sobretudo se é assim por natureza e não pela fôrça, como as coisas unidas com cola, com pregos ou com um atilho — em outras palavras, se contém em si mesmo a causa da sua continuidade, que consiste em ser o seu movimento uno e indivisível no espaço e no tempo. É evidente, pois, que se uma coisa tem por natureza um princípio de movimento da primeira espécie (refiro-me ao movimento no espaço), e o primeiro dessa espécie (isto é, o movimento circular), essa coisa é no sentido primário uma unidade de extensão. Alguns sêres, pois, são unos neste sentido, como *todos* contínuos; mas a unidade também se aplica aos sêres cuja definição é una, isto é, dos quais formamos um conceito uno e indivisível; e êsse conceito é indivisível se o próprio ser é indivisível em espécie ou em número. (3) Em número, o indivíduo é indivisível, e (4) em espécie o que é indivisível sob o ponto de vista da inteligibilidade e

1 Livro V, Cap. 6.

do conhecimento. E assim, o que causa a unidade das substâncias deve ser uno no sentido primário. Portanto, "um" tem todos êsses sentidos — o naturalmente contínuo e o todo, o indivíduo e o universal. E todos êsses são unos porque em alguns casos o movimento e em outros o pensamento ou a definição é indivisível.

1052 b Observemos, no entanto, que não se deve confundir tudo que dizemos uno com a própria essência e definição da unidade. "Um" tem tôdas as acepções que indicamos, e é uno todo ser que exibe uma dessas espécies de unidade; mas "ser um" significará às vêzes ser uma dessas coisas, e outras vêzes ser algo diferente, que está mais próximo da *palavra* "um", enquanto aquelas se aproximam da sua *aplicação*. Isto também é verdadeiro de "elemento" ou "causa", quando se especifica a coisa de que são predicáveis e se dá a definição do nome. Com efeito, o fogo, e talvez "o indefinido" ou alguma outra coisa dêsse gênero, são elementos de um ponto de vista e de outro não; pois não é o mesmo ser fogo e ser um elemento, mas, embora o fogo seja um elemento por ser um objeto particular com uma natureza própria, a palavra "elemento" significa que êle possui o atributo de ser o constituinte primário de alguma coisa. E o mesmo vale para "causa", para "um" e todos os têrmos semelhantes. Por esta razão também, "ser um" significa "ser indivisível, um ser determinado que é possível isolar seja no espaço, seja quanto à essência, seja no pensamento"; ou talvez "ser inteiro e indivisível"; mas principalmente significa ser a primeira medida de uma espécie" e, por excelência, da quantidade — pois da quantidade a medida foi estendida às outras categorias. Com efeito, é pela medida que se conhece a quantidade; e a quantidade enquanto quantidade é conhecida por um "um" ou por um número, e todo número é conhecido por um "um". Logo, tôda quantidade, enquanto quantidade, é conhecida pelo "um", e aquilo por que as quantidades são primàriamente conhecidas é o "um em si"; de sorte que o "um" é o ponto de partida do número enquanto número. Donde se segue que também nas outras classes a medida é aquilo pelo qual cada uma delas é inicialmente conhecida, e a medida de cada uma é uma unidade — de comprimento, de largura, de profundidade, de pêso, de velocidade. (As palavras "pêso" e "velocidade" são comuns a ambos os contrários, pois cada uma delas tem dois significados — "pêso" tanto significa o que tem um grau qualquer de ponderabilidade como um excesso de ponderabilidade; e velocidade, tanto o que tem um

movimento qualquer como o que tem um excesso de movimento; pois até o vagaroso tem uma certa velocidade e o relativamente leve tem um certo pêso.)

Em todos êstes casos, portanto, a medida e o princípio é algo uno e indivisível, visto que até entre as linhas tratamos como indivisível a que tem um pé de comprimento. Em relação a tudo buscamos como medida alguma coisa que seja una e indivisível; e essa é a que é simples quer em qualidade quer em quantidade. Ora, quando nos parece impossível tirar ou acrescentar nada, temos a medida exata (por isso, a mais exata das medidas é a do número, pois definimos a sua unidade como indivisível a todos os respeitos); e tôdas as outras medidas são imitações desta. Se se acrescentasse ou subtraísse alguma coisa ao estádio, ao talento ou a qualquer medida relativamente grande, a diferença escaparia mais fàcilmente à nossa observação do que no caso de uma quantidade menor; e assim, tanto para os líquidos como para os sólidos, para o pêso como para o tamanho, todos os homens escolhem como medida a primeira coisa a que não se pode subtrair nada que seja apreciável aos sentidos, e pensam conhecer a quantidade quando a conhecem por meio dessa medida. E também ao movimento conhecem pelo movimento simples e mais rápido, pois êsse é o que tem mais curta duração. E, do mesmo modo, em Astronomia uma unidade desta sorte é o ponto de partida e a medida (pois presume-se que o movimento dos céus seja uniforme e o mais rápido, e os outros são avaliados com referência a êle); e na música o quarto de tom (por ser o menor dos intervalos); e na linguagem, a letra. E em todos êstes casos a unidade não significa o "um" que é predicável no mesmo sentido de cada um dêles, mas é usada na acepção que mencionamos.

Entretanto, a medida não é sempre uma em número. Às vêzes são várias: p. ex., os quartos de tom são dois (não para o ouvido, mas conforme são determinados pelas razões numéricas), e os sons articulados com que medimos são mais de um; e a diagonal e o lado do quadrado são medidos por duas quantidades; e assim para tôdas as grandezas espaciais.

Vemos, portanto, que o "um" é a medida de tôdas as coisas, pois chegamos a conhecer os elementos da substância dividindo-a quer com respeito à quantidade, quer com respeito à espécie. E a unidade é indivisível porque o elemento primeiro de cada ser é indivisível. Não é, porém, do mesmo modo

que cada "um" é indivisível — p. ex., um pé e uma mônada; a segunda é indivisível a todos os respeitos, enquanto o primeiro deve ser incluído entre as coisas que são indivisas para os sentidos, como já dissemos[1] — ùnicamente para os sentidos porque sem dúvida todo contínuo pode ser dividido.

A medida é sempre homogênea daquilo que se mede; a medida das grandezas espaciais é uma grandeza espacial, e especificamente a do comprimento é um comprimento, a da largura uma largura, a dos sons articulados um som articulado, a do pêso um pêso e a das mônadas uma mônada. (Porquanto é assim que nos devemos exprimir, e não dizer que a medida dos números é um número; em verdade, dêste último modo falaríamos se quiséssemos manter a correspondência dos nomes, mas não seria o que temos em mente; isso equivaleria dizer que a medida das mônadas são as mônadas, e não uma mônada; pois o número é uma pluralidade de mônadas.)

Pela mesma razão dizemos também que a ciência e a sensação são a medida das coisas, visto que nos dão o conhecimento delas. Na realidade, porém, elas têm uma medida em vez de servir de medida para outras coisas. Mas conosco sucede como se alguém nos medisse e viéssemos a conhecer a nossa estatura por vê-lo aplicar várias vêzes a medida de um côvado ao nosso corpo. Protágoras pretende que "o homem é a medida de tôdas as coisas", e sem dúvida quer dizer com isto "o homem que sabe" ou "o homem que percebe", porque um tem a ciência e o outro tem a percepção sensível, que dizemos serem as medidas das coisas. Como se vê, êsse aforismo que se afigura tão profundo carece de sentido.

Mostramos, pois, que a unidade entendida na sua acepção mais rigorosa é a medida por excelência da quantidade, e em segundo lugar da qualidade. Certas coisas são unas por serem indivisíveis em quantidade, e outras por serem indivisíveis em qualidade. De sorte que o que é "um" é indivisível, quer absolutamente, quer enquanto "um".

2

Quanto à substância e à natureza do "um", devemos indagar de qual das duas maneiras êle existe. É esta mesma questão que examinamos[2] ao passar os problemas em revista: o

1 Cf. 1052b, 33 e 1053a, 5.
2 Livro III, 1001a, 4 — 1001b, 25.

que é o "um" e como devemos concebê-lo, e se é preciso aceitar o um-em-si como uma substância (opinião que foi a dos Pitagóricos e mais tarde de Platão), ou, antes, se existe uma natureza subjacente e se êle deve ser descrito de maneira mais inteligível, no espírito dos Fisiólogos, para os quais êle é ou o amor, ou o ar, ou o indefinido.

Se, pois, nenhum universal pode ser uma substância, como dissemos [1] na discussão da substância e do ser, e se o ser em si não é uma substância no sentido de um "um" separado dos múltiplos (pois êle é comum aos múltiplos), mas só pode ser um predicado, é evidente que tampouco a unidade pode ser uma substância; porquanto o ser e a unidade são os mais universais de todos os predicados. Vemos assim, por um lado, que os gêneros não são entidades e substâncias separáveis das outras coisas; e, por outro, que o "um" não pode ser um gênero, pelas mesmas razões que impedem que o ser e a substância o sejam.

Além disso, para tôdas as espécies de unidade deve verificar-se mais ou menos o mesmo. Ora, "um" tem exatamente tantos sentidos quanto "ser"; e, como na esfera das qualidades o "um" é algo definido — uma espécie particular de ser — e do mesmo modo na esfera das quantidades, evidentemente devemos indagar em cada categoria o que é o "um", assim como o que é o existente, pois não basta dizer que sua natureza é ser "um" ou existente. Mas nas côres o "um" é uma côr, p.ex. o branco, e partindo daí observa-se que as outras côres procedem dêle e do prêto, e que o prêto é a privação do branco, como a escuridão é a privação de luz. E, se todos os sêres existentes fôssem côres, na verdade êles seriam um número, mas de quê? Claro que de côres; e o "um" seria uma unidade particular, a saber, o branco. E, do mesmo modo, se todos os sêres existentes fôssem melodias, um número seriam, mas um número de quartos de tom, e sua essência não seria o número; e o "um" seria alguma coisa cuja substância não é o "um", mas o quarto de tom. Mais um exemplo: se todos os sêres existentes fôssem sons articulados, seriam um número de letras, e o "um" seria uma vogal. Outro ainda: se todos os sêres existentes fôssem figuras retilíneas, seriam um número de figuras e o "um" seria um triângulo. E o mesmo argumento se aplica a todos os outros casos. E assim, embora haja números e uma unidade tanto nas ações como nas qualidades, nas quantidades e no movimento, o número é sempre um número de sêres particulares e o "um" é uma coisa cuja substância não consiste simplesmente em ser una; o mesmo deve aplicar-se também às substâncias, pois é verdadeiro em todos os casos por igual.

1 Livro VII, Cap. 13.

Fica claro, portanto, que em cada classe o "um" é uma coisa definida, e sob nenhum aspecto a sua natureza se limita a essa unidade; mas, assim como nas côres o um-em-si que devemos procurar é uma côr, também nas substâncias o um-em-si é uma substância. Que, em certo sentido, a unidade significa o mesmo que o ser, evidencia-se por êstes fatos: (*a*) os seus significados correspondem às categorias, cada um a cada uma, enquanto ela própria não se inclui em nenhuma categoria (p.ex., não se inclui nem na essência, nem na qualidade, mas guarda para com elas a mesma relação que o ser); (*b*) em "um homem" nada mais se predica do que em "homem", assim como o ser nada é fora da substância, da qualidade e da quantidade; e (*c*) ser "um" nada mais é do que ser uma coisa particular.

3

A unidade e a pluralidade opõem-se de diversas maneiras, sendo uma delas a oposição entre divisível e indivisível, pois chamamos pluralidade àquilo que se divide ou é divisível, e "um" ao que é indivisível ou indiviso. Ora, como há quatro espécies de oposição e um dêstes dois têrmos tem um sentido privativo, devem êles ser contrários e não contraditórios nem correlativos quanto à significação. A unidade é denominada e explicada pelo seu contrário, o indivisível pelo divisível, porque a pluralidade é mais fàcilmente percebida pelos sentidos do que a unidade, e por isso é ela anterior na definição ao indivisível, devido às condições da percepção sensorial.

Como indicamos na discriminação dos contrários, os modos da unidade são o mesmo, o semelhante e o igual; e os da pluralidade são o outro, o diferente e o desigual. O "mesmo" tem várias acepções: (1) por vêzes o entendemos como identidade numérica, (2) outras vêzes dizemos que uma coisa é a mesma se é uma tanto na definição como em número, p.ex.: tu és idêntico a ti mesmo em forma e em matéria; e finalmente, (3) se é uma a definição de sua essência primeira, p.ex.: linhas retas iguais são idênticas, e também o são os quadriláteros iguais de ângulos iguais; numerosas são as modalidades de quadriláteros, mas nestes a igualdade constitui identidade.

As coisas são semelhantes quando, sem serem absolutamente idênticas por apresentar diferenças quanto à sua substância concreta, são a mesma na forma; p.ex., o quadrado maior é semelhante ao menor, e as linhas retas desiguais são semelhantes — semelhantes, porém não absolutamente idênticas. Outras coisas são semelhantes se, tendo a mesma forma e sendo possível nelas a diferença de grau, não apresentam tal diferença. Outras, se possuem em maior ou menor grau uma qualidade una e idêntica quanto à forma — p.ex. a brancura — são chamadas semelhantes porque a sua forma é uma. Outras, enfim, recebem êste nome se as qualidades que possuem em comum são mais numerosas do que aquelas em que diferem — quer as qualidades em geral, quer as mais proeminentes; p.ex., o estanho assemelha-se à prata enquanto branco, e o ouro é semelhante ao fogo enquanto fulvo e vermelho.

É evidente, pois, que "outro" e "dessemelhante" também têm diversos significados. Em certo sentido, "outro" é o oposto de "mesmo" (de modo que tudo é outro ou o mesmo em relação a tudo mais). Num segundo sentido, as coisas são outras a menos que sua matéria e sua definição seja uma só (como tu és um e teu vizinho é outro). O "outro" no terceiro sentido é exemplificado pelos sêres matemáticos. Por conseguinte, "outro" ou "o mesmo" podem ser predicados de tudo com relação a tudo — mas sòmente quando os sêres são unos e existentes, pois "outro" não é o têrmo contraditório de "o mesmo"; e por isso não é predicado dos não existentes, enquanto "não mesmo" o é. Mas predica-se de tôdas as coisas *existentes,* pois de tudo que existe e que é uno por natureza se pode dizer que é idêntico ou não idêntico a outra coisa.

Tal é, pois, a oposição entre o outro e o mesmo. Mas diferença e alteridade não são têrmos equivalentes. Com efeito, o outro e o seu correlativo não são forçosamente outros sob algum aspecto definido (uma vez que tudo quanto existe ou é outro, ou o mesmo), mas o que é diferente difere de algum ser particular sob algum aspecto particular, de modo que entre êles há algo de idêntico, que é êsse ponto de diferença. E êsse algo de idêntico é o gênero ou a espécie, pois tudo que difere, ou difere num ou na outra; no gênero, se as coisas não têm em comum a matéria e não se geram uma da outra (isto é, se pertencem a diferentes categorias), e em espécie se são do mesmo gênero (entendendo-se por "gênero" aquêle algo de idêntico que é predicado de ambas as coisas diferentes).

Os contrários são diferentes, e a contrariedade é uma espécie de diferença. Que estamos justificados em supô-lo, prova-o a indução. Em todos os contrários, com efeito, vemos que há diferença; não são simplesmente outros, mas há os que são outros 1055 a em gênero e os que estão compreendidos na mesma linha de predicação e, portanto, pertencem ao mesmo gênero e são idênticos em gênero. Em outra parte [1] determinamos que coisas são idênticas em gênero e quais não são.

4

Como as coisas podem diferir mais ou menos umas das outras, há também uma diferença extrema, à qual chamo contrariedade. Que a contrariedade é a maior das diferenças, conclui-se por indução. Com efeito, entre as coisas que diferem em *gênero* não há passagem possível; separa-as uma distância tão grande que não se pode compará-las. Quanto às que diferem em *espécie,* os extremos de que procede a geração são os contrários, e a distância entre os extremos — entre os contrários, portanto — é a maior possível.

Pois bem: aquilo que é maior em cada gênero é completo, pois o maior é o que não pode ser superado e o completo é aquilo fora do qual nada se pode encontrar. A diferença completa marca o fim de uma série (como as outras coisas que dizemos completas são assim chamadas porque atingiram um fim), e além do fim nada mais existe. Com efeito, em tôdas as coisas é êle o extremo e inclui tudo mais, de sorte que nada existe para além do fim, e o completo de nada mais necessita. Por aí se vê que a contrariedade é a diferença completa; e, como os contrários são assim chamados em diversos sentidos, de outros tantos modos terá ela êsse caráter de diferença completa.

Assim sendo, torna-se claro que uma coisa única não pode ter mais de um contrário (pois que não pode haver nada mais extremo do que o extremo, e tampouco pode haver mais de dois extremos para cada distância); numa palavra, se a contrariedade é uma espécie de diferença e só pode haver dois têrmos na diferença, tampouco poderá haver mais de dois na diferença completa.

E as outras definições comumente aceitas dos contrários também são necessàriamente verdadeiras. Com efeito, não só (1) a

1 Cf. Livro V, Cap. 9.

diferença completa é a maior diferença (pois que, acima dela, nenhuma outra podemos observar nas coisas que diferem em gênero ou em espécie; já mostramos [1] que entre coisas de distintos gêneros não existe "diferença", e entre as que diferem em espécie a diferença completa é a maior); mas também (2) as coisas do mesmo gênero que mais diferem entre si são contrárias (já que a diferença completa é a maior diferença entre espécies do mesmo gênero); e (3) as que mais diferem num mesmo sujeito são contrárias (pois a matéria dos contrários é a mesma); e (4) das que recaem sob a mesma faculdade, as mais diferentes são contrárias (pois uma só e a mesma ciência abrange todo um gênero, e neste a diferença completa é a maior).

A contrariedade primeira é a que se verifica entre estado positivo e privação — não qualquer privação, entretanto (pois esta palavra tem vários significados), mas aquela que é completa. E os outros contrários serão assim chamados com referência a êstes, alguns porque os possuem, outros porque os produzem ou tendem a produzir, e outros ainda por serem aquisições ou perdas dêstes ou de outros contrários. Ora bem: se a oposição compreende a contradição, a privação, a contrariedade e a relação, e se a oposição primeira é a contradição, que não admite intermediário, enquanto os contrários o admitem, é evidente que contradição e contrariedade não são a mesma coisa. Mas a privação é uma espécie de contradição, pois o que sofre privação, quer em geral, quer de algum modo determinado, ou é completamente incapaz de possuir o atributo em questão, ou, sendo por natureza capaz de possuí-lo, não o possui; aqui temos já uma variedade de significados, que distinguimos em outra parte [2]. A privação é, pois, uma contradição ou incapacidade determinada ou incorporada a um sujeito. Esta é a razão por que, embora a contradição não admita intermediário, a privação às vêzes o comporta; com efeito, tudo é igual ou não igual, mas nem tudo é igual ou desigual, ou só o é nas coisas suscetíveis de igualdade. Se, pois, as produções que ocorrem nos sujeitos materiais têm início nos contrários e procedem quer da forma e da sua posse, quer da privação da forma ou figura, evidentemente tôda contrariedade deve ser privação, mas daí não se segue que tôda privação seja contrariedade (porque de várias maneiras se pode sofrer privação).

1 Cf. linha 6 e segs., acima.
2 Livro V, Cap. 22.

Com efeito, só os *extremos* de que procede a mudança são contrários.

Isto também é óbvio por indução. Tôda contrariedade envolve privação num de seus têrmos, mas esta privação não é da mesma natureza em todos os casos; a desigualdade é a privação de igualdade e a dessemelhança é privação de semelhança, mas também o vício é privação de virtude. Há, como dissemos [1], diversas classes de privações. Tanto pode ser uma simples falta como relativa ao tempo ou a uma parte determinada (p.ex., em certa idade ou numa parte dominante), ou, então, privação absoluta. É por isso que em certos casos existe uma média (alguns homens não são bons nem maus), enquanto em outros não há tal (um número forçosamente será par ou ímpar). E, finalmente, há contrários que têm um sujeito determinado, e outros não têm.

Evidente, pois, que um dos contrários é sempre a privação do outro; mas basta que isto seja verdadeiro dos primeiros contrários — isto é, dos genéricos, como a unidade e a pluralidade, porquanto os outros podem ser reduzidos a êstes.

5

Como cada coisa só tem um contrário, pode-se levantar esta questão: como é que a unidade se opõe à pluralidade e o igual ao grande e ao pequeno? Em tôda pergunta alternativa expressamos a antítese de dois têrmos, dizendo: "é branco ou prêto?" ou "é branco ou não branco?". Não perguntamos "é homem ou branco?", a não ser que partamos de uma suposição anterior, como p.ex. ao indagar "se foi Sócrates ou Cleonte quem entrou". Não é esta uma alternativa *necessária* em gênero algum, e mesmo aqui, se foi possível exprimir-se dêste modo, é porque havia contrariedade na hipótese, pois só os contrários se excluem um ao outro, e ao perguntar qual dos dois veio pressupomos essa incompatibilidade. Com efeito, se pudessem ter vindo os dois a pergunta seria absurda — o que não impede que mesmo neste caso tenhamos uma antítese, e da unidade e da pluralidade, isto é, "se vieram os dois ou só um dos dois".

Se a pergunta alternativa é sempre relativa aos contrários e, por outro lado, podemos perguntar "se isto é maior, menor ou igual", qual é a oposição entre o igual e os outros

1 1055b, 4-6.

dois? Não pode ser contrário apenas de um dêles, nem tampouco de ambos; pois por que haveria de ser contrário do grande e não do pequeno? Acresce que o igual é contrário do *desigual*. Portanto, se fôr contrário do maior e do menor, sê-lo-á de uma pluralidade de coisas. Mas, se o desigual significa o mesmo que o maior e o menor tomados em conjunto, o igual será realmente contrário a ambos (e esta dificuldade vem corroborar a tese dos que dizem ser o desigual uma díada). Daí se segue, porém, que uma coisa é contrária a duas outras, o que é impossível. Por outro lado, o igual é evidentemente intermediário ao grande e ao pequeno; mas nunca se observou que um contrário fôsse intermediário, nem isso é possível de acôrdo com a sua definição. Com efeito, o que é intermediário entre duas coisas não pode ser completo, mas sempre tem algo de intermediário em seus próprios têrmos.

Resta, pois, a possibilidade de ser oposto como negação ou privação. Mas não pode ser a negação ou privação de um dos dois, pois por que o seria do grande e não do pequeno? É, por conseguinte, a negação privativa de ambos. Por esta razão a pergunta alternativa se faz com referência a ambos e não a um dos dois. Não se indaga, por exemplo, "se é maior ou igual", nem "se é menor ou igual", mas sempre é preciso levar em conta os três casos. Não se trata, porém, de uma privação *necessária*, pois nem tudo que não é maior nem menor é igual, mas só aquelas coisas cuja natureza comporta êstes atributos.

O igual, portanto, é aquilo que não é nem grande nem pequeno, mas cuja natureza admite o grande ou o pequeno, e que a ambos se opõe como uma negação privativa (sendo, por isso, também intermediário). E o que não é bom nem mau opõe-se a ambos, mas não tem nome; e isso provém de que o bom e o mau se tomam em muitos sentidos, cujo sujeito não é uno. O que não é branco nem prêto tem mais visos de unidade, mas tampouco isso recebeu um nome, embora sejam limitadas, em certo sentido, as côres de que se predica privativamente essa negação. Com efeito, é necessário que a côr seja parda, ou amarela, ou algo dessa espécie. Por aí se manifesta a incorreção da crítica feita pelos que estabelecem uma analogia entre todos êstes casos, dizendo que o que não é uma sandália nem uma mão deve ser um intermediário entre a sandália e a mão, uma vez que o que não é bom nem mau é um intermediário entre êles — como se devesse haver intermediários em todos os casos. Mas isso não se segue

1056 b necessàriamente, porquanto num caso temos uma negação conjunta de contrários entre os quais há um intermediário e um certo intervalo natural; e no outro não há "diferença", uma vez que as coisas que são simultâneamente negadas pertencem a classes diferentes, de modo que o substrato não é uno.

6

Pode-se levantar dificuldades semelhantes a respeito da unidade e da pluralidade, porquanto, se há oposição absoluta entre ambas, certas conseqüências inadmissíveis decorrem daí. Senão, vejamos: a unidade será o pouco, ou o pequeno número, pois que "muitos" também se opõe a "poucos". Além disso, "dois" será "muitos", visto que o duplo é múltiplo, e "duplo" deriva a sua acepção de "dois"; e, por conseguinte, "um" será "poucos" pois em comparação com quê dois é muitos, a não ser com "um"? Em vista disto, um tem de ser poucos, uma vez que não há nada menos numeroso do que um. E mais ainda: se o muito e o pouco são com respeito à pluralidade o mesmo que o longo e o curto com respeito ao comprimento, e tudo que é muito também é muitos, e os muitos são muito (a não ser que haja uma diferença para os contínuos fàcilmente delimitáveis), o pouco (ou os poucos) serão uma pluralidade. De sorte que o um, se de fato é poucos, será uma pluralidade; e não pode deixar de sê-lo, se dois são muitos. Mas embora em certo sentido se diga que os "muitos" são "muito", talvez seja preciso estabelecer aí uma distinção: a água, por exemplo, é muito, mas não é uma pluralidade. No entanto, "muitos" se aplica às coisas divisíveis; num sentido, significa uma pluralidade que é excessiva quer absoluta, quer relativamente (enquanto "poucos" é uma pluralidade deficiente); e noutro sentido significa número, e só aí se opõe à unidade. Com efeito, dizemos "um ou muitos" como quem dissesse "um e uns" ou "coisa branca e coisas brancas", ou como quem comparasse coisas medidas com a sua medida. É também neste sentido que se diz que as coisas são múltiplas. Efetivamente, diz-se que cada número é muitos por que consiste em unidades e porque cada número é mensurável pela unidade; e é "muitos" enquanto oposto à unidade, não aos poucos. Neste sentido, pois, a própria díada é muitos — não, porém, como uma pluralidade excessiva quer absoluta, quer relativamente, mas como a *primeira* pluralidade. Mas, absolutamente falando, dois é poucos, por ser a primei-

ra pluralidade deficiente. (Portanto, Anaxágoras não tinha razão quando se contentou em dizer que "tôdas as coisas estavam juntas, ilimitadas tanto em pluralidade como em pequenez". Em lugar de "em pequenez" devia ter dito "em pequeno número"; e então teria visto que o infinito não existe, pois as coisas não podem ser ilimitadas em pequeno número.) Não é a unidade, como pretendem alguns, mas a díada que constitui os poucos.

O "um" se opõe, portanto, aos muitos em número como a medida se opõe à coisa mensurável; e estas se opõem como os relativos que não o são por sua própria natureza. Em outra parte [1] distinguimos os dois sentidos em que se diz que as coisas são relativas: (1) como contrárias; (2) como o conhecimento é relativo ao seu objeto, por que se refere a êle. Nada impede que um seja menos do que outra coisa, p. ex., do que dois; mas, pelo fato de ser menos, não se segue que seja poucos. A pluralidade é, por assim dizer, o gênero a que pertence o número, pois êste é a pluralidade que se pode medir pelo "um", e o "um" e o número em certo sentido são opostos, não como contrários, mas como dissemos que o são alguns têrmos relativos; opõem-se enquanto um é a medida e o outro é mensurável. Eis aí por que nem tôda unidade é um número: as coisas indivisíveis não o são. Mas, embora também se diga que o conhecimento é relativo ao seu objeto, a relação aqui não é a mesma; com efeito, se bem que se possa considerar o conhecimento como a medida e o seu objeto como a coisa medida, a verdade é que todo conhecimento é cognoscível, mas nem tudo que é cognoscível é conhecimento, porque em certo sentido o conhecimento é medido pelo cognoscível.

A pluralidade não é contrária nem aos poucos (cujo contrário são os *muitos*, como pluralidade excedente a pluralidade excedida), nem ao "um" em todos os sentidos; num sentido são contrários, como dissemos, por ser a primeira divisível e o segundo indivisível, mas em outro sentido são relativos como o conhecimento e o seu objeto, se a pluralidade é um número e se o "um" é uma medida.

7

Como os contrários admitem um intermediário e em certos casos o têm, os intermediários devem ser compostos dos con-

1 Livro V, 1021a, 26-30.

trários. Com efeito, (1) todos os intermediários pertencem ao mesmo gênero que as coisas entre as quais medeiam. Chamamos intermediário aquilo por onde deve começar a mudança; p. ex., se quiséssemos passar da corda mais alta à mais baixa pelos menores intervalos chegaríamos primeiro às notas intermediárias; e nas côres, se quiséssemos passar do branco ao prêto chegaríamos ao vermelho e ao cinzento antes do prêto; e do mesmo modo em todos os outros casos. Mas mudar de um gênero para outro gênero não é possível, a não ser incidentalmente, como da côr para a figura. É preciso, pois, que todos os intermediários pertençam ao mesmo gênero, tanto uns com os outros como com as coisas entre as quais medeiam.

Mas (2) todos os intermediários medeiam entre opostos de alguma espécie, pois só entre êstes pode ocorrer a mudança em virtude da natureza que lhes é própria (e assim, impossível é haver um intermediário entre coisas que não sejam opostas, pois nesse caso a mudança não seria de um oposto para outro). Os opostos por contradição não admitem intermediários, pois essa é a natureza da contradição: é ela uma oposição em que um dos têrmos se liga necessàriamente a um sujeito qualquer, isto é, em que não há intermediário. Dos demais opostos, alguns são relativos, outros privativos e outros contrários. E entre os têrmos relativos, aquêles que não são contrários não têm intermediário, pela razão de não pertencerem ao mesmo gênero. Efetivamente, que intermediário poderia haver entre o conhecimento e o seu objeto? Mas intermediário há entre o grande e o pequeno.

(3) Se, como mostramos, os intermediários pertencem ao mesmo gênero e medeiam entre contrários, devem ser compostos dêsses contrários. Com efeito, ou há um gênero que inclui os contrários, ou não há. E se (*a*) existe êsse gênero de tal modo que seja anterior aos contrários, as diferenças que constituem as espécies, contrários, do gênero serão contrários anteriores às espécies, pois estas são compostas do gênero e das diferenças. (P. ex., se o branco e o prêto são contrários, sendo um dêles uma côr penetrante e o outro uma côr constritiva, estas diferenças — "penetrante" e "constritivo" são anteriores, isto é, contrários anteriores em relação um ao outro.) Mas, por outro lado, as espécies que diferem por contrariedade são as mais autênticamente contrárias. E tôdas as demais espécies, isto é, as intermediárias, devem ser compostas de seu gênero e suas diferenças. (P. ex., de tôdas as côres que medeiam en-

tre o branco e o prêto devemos dizer que são compostas do gênero, isto é, da côr, e de certas diferenças. Mas estas diferenças não serão os contrários primeiros, pois se assim fôsse tôda côr ou seria branca, ou preta. De sorte que elas diferem dos contrários primeiros; e, por conseguinte, estarão colocadas entre êles; as diferenças primeiras são "penetrante" e "constritivo".)

Por conseguinte, (*b*) é preciso começar por investigar êstes contrários que não se incluem no mesmo gênero e ver de que se compõem os seus intermediários. (Quanto às coisas que pertencem ao mesmo gênero, devem ser compostas de têrmos em que o próprio gênero não esteja presente, ou então incompostas.) Ora, os contrários não se compõem uns dos outros, e por isso são primeiros princípios; mas os intermediários ou são todos incompostos, ou nenhum o é. Entretanto, há algo que se compõe dos contrários, de modo que antes de haver transformação de um contrário no outro haverá transformação nesse algo, pois êste possuirá a qualidade em questão menos do que um contrário e mais do que o outro. De sorte que isso também mediará entre os contrários. Todos os outros intermediários são, por conseguinte, compostos, porque possuir determinada qualidade menos que uma coisa e mais do que outra é ser, de certo modo, composto das duas. E, visto como não há nada anterior aos contrários e homogêneo com os intermediários, todos os intermediários devem ser compostos *dos contrários*. E assim, todos os contrários e todos os intermediários inferiores se derivarão dos primeiros contrários. É evidente, pois, que os intermediários são (1) todos do mesmo gênero, (2) intermediários entre contrários, e (3) todos êles compostos dos contrários.

8

A diferença em espécie é a diferença entre uma coisa e outra dentro de algo que deve ser comum a ambas; p. ex., se se trata de um animal diferente em espécie, ambos são animais. Portanto, as coisas diferentes em espécie devem pertencer ao mesmo gênero. Com efeito, por gênero entendo êsse algo idêntico que é predicado de ambos e se diferencia não por simples acidente, quer o concebamos como matéria, quer de outro modo. Pois não só a natureza comum deve pertencer às coisas diferentes, isto é, não só devem ser ambos animais mas é preciso que essa própria animalidade seja diferente

para cada um (p. ex., num caso a natureza eqüina e no outro a humana), de sorte que essa natureza comum difere especificamente num e noutro. Um dêles será, pois, em virtude de sua própria natureza, uma espécie de animal; e o outro outra espécie: um será um cavalo e o outro, um homem. Esta diferença deve ser, pois, uma variedade do gênero, pois chamo "diferença no gênero" a uma variedade que modifica o próprio gênero.

A diferença de espécie seria, então, uma contrariedade, como também se pode demonstrar por indução. Com efeito, tôdas as coisas são divididas por opostos, e por outro lado mostramos que o mesmo gênero abrange os contrários [1]. Vimos [2] que a contrariedade é a diferença completa e que tôda diferença de espécie é uma diferença entre duas coisas *dentro de uma terceira,* que é a mesma para ambas e constitui o seu gênero. (Donde se segue que todos os contrários que diferem em espécie, porém não em gênero, estão na mesma linha de predicação e diferem uns dos outros no mais alto grau — porquanto a diferença é completa — não podendo estar presentes os dois.) Essa diferença é, pois, uma contrariedade.

E aí temos o que significa ser "outro em espécie": encerrar uma contrariedade, se bem que pertençam ambos ao mesmo gênero e sejam indivisíveis (enquanto são da mesma espécie as coisas que não têm contrariedade e são indivisíveis). Acentuamos êste caráter de indivisibilidade porque no processo de divisão surgem contrariedades nas fases intermediárias, antes de chegarmos aos indivisíveis. É evidente, pois, com referência ao que chamamos gênero, que nenhuma das suas espécies é idêntica a êle, nem diferente dêle em espécie (e isto é muito justo, porquanto a matéria é demonstrada pela negação, e o gênero é a matéria daquilo de que dizemos ser êle o gênero, não no sentido em que falamos da raça * ou família dos Heráclidas, mas como um dos elementos que constituem a natureza de uma coisa). E uma relação semelhante têm essas espécies com as coisas que não são do mesmo gênero, só que destas diferem em *gênero,* e em espécie das que pertencem ao mesmo gênero. Com efeito, a diferença em

1 Cap. 4.
2 1055a, 16.
* A mesma palavra grega designa "gênero" e "raça". — *N. do Trad.*

espécie é uma contrariedade, e só entre sêres do mesmo gênero pode haver contrariedade.

9

Pode-se perguntar por que a mulher não difere do homem em espécie, já que a diferença entre o masculino e o feminino é uma contrariedade; e por que a fêmea e o macho de um animal não diferem em espécie, embora essa diferença resida na sua própria natureza e não seja acidental como a côr branca ou preta: tanto o masculino como o feminino pertencem ao animal enquanto animal. Esta questão é quase idêntica à outra: por que uma contrariedade torna as coisas diferentes em espécie e outra não, como "dotado de pés" e "dotado de asas", por um lado, e a côr branca ou preta pelo outro. Talvez por serem as primeiras modificações peculiares ao gênero, ao passo que as segundas o são menos. E, como um dos elementos é a definição e o outro é a matéria, as contrariedades que se incluem na definição constituem uma diferença de espécie, mas o mesmo não se dá com as que se encontram no ser concreto — essência e matéria reunidas. E assim a palidez ou a côr morena num homem não constitui uma diferença de espécie, nem há tal diferença entre o homem pálido e o homem moreno, ainda que cada um dêles seja designado por uma palavra diferente. Porquanto o homem está sendo considerado aqui pelo seu lado material, e a matéria não cria uma diferença: ela não faz com que o indivíduo seja uma espécie de homem, muito embora sejam distintos os ossos e a carne de que são formados êste homem e aquêle. O ser concreto é outro, porém não outro em espécie, por não haver contrariedade na definição. Esta é a espécie última indivisível. Cálias é definição, mais matéria; e o mesmo é o homem pálido, porquanto é o indivíduo Cálias que é pálido; o homem pois, só é pálido acidentalmente. E tampouco um círculo de bronze e outro de madeira diferem em espécie; e, se um triângulo de bronze e um círculo de madeira diferem em espécie, não é por causa da matéria, mas por haver uma contrariedade na definição.

Mas será certo que a matéria não produz diferença em espécie quando difere de certa maneira, ou haverá um sentido em que ela tenha êsse poder? Por que diferem êste cavalo e êste homem em espécie, estando a matéria de ambos incluída nas respectivas definições? Sem dúvida porque há uma

contrariedade na própria definição. Com efeito, embora também haja uma contrariedade entre o homem pálido e o cavalo prêto, a diferença específica não depende disso, visto que um continuaria a ser homem e o outro cavalo ainda que fôssem ambos brancos. Mas macho e fêmea, embora sejam modificações peculiares ao animal, não o são em virtude de sua essência e sim da matéria, isto é, do corpo. É por isto que o mesmo sêmen ora se torna macho, ora fêmea por efeito da ação que sofre.

Mostramos, pois o que significa ser outro em espécie, e porque certas coisas diferem em espécie e outras não.

10

Visto que os contrários diferem quanto à forma e o perecível e o imperecível são contrários (porquanto a privação é uma incapacidade determinada), o perecível e o imperecível devem ser diferentes em espécie.

Aqui falamos dêstes têrmos em geral, e talvez pareça que nem todo ser imperecível deva necessàriamente diferir de qualquer outro ser perecível quanto à forma, assim como nem tôda coisa branca difere de qualquer coisa escura sob êsse aspecto. Efetivamente, a mesma coisa pode ter ambos os atributos, e até ao mesmo tempo, se fôr um universal (p. ex., o homem tanto pode ser branco como escuro). E ainda como indivíduo pode ser ambos: nada impede que o mesmo homem seja branco e escuro, se bem que não ao mesmo tempo. No entanto, branco e escuro são contrários.

Mas, embora alguns contrários pertençam a certas coisas por acidente (como os dois que acabamos de mencionar e muitos mais), há outros que não podem ser acidentais, e entre êles estão "perecível" e "imperecível". Nada é perecível por acidente, porque o acidental pode não estar presente nos sêres, enquanto o perecível existe necessàriamente nos sêres em que existe; se assim não fôsse, o mesmo ser poderia ser perecível e imperecível, dada a possibilidade de não conter em si o princípio de sua própria destruição. E assim, o perecível deve ser a própria essência das coisas perecíveis, ou estar presente na sua essência. O mesmo argumento vale também para o imperecível, pois ambos são atributos que existem necessàriamente nos sêres. Logo, há uma oposição entre os princípios que fazem com que uma coisa seja perecível e outra

imperecível, de modo que as próprias coisas devem diferir em espécie.

É evidente, pois, que não podem existir Formas, como sustentam alguns, porquanto isso faria com que um homem fôsse perecível e outro imperecível. No entanto, diz-se que as Formas têm a mesma essência que os indivíduos, e não só o mesmo nome; mas a distância é maior entre os sêres que diferem em espécie do que entre aquêles que só diferem quanto à essência.

Livro XI

1

Que a Filosofia é uma ciência dos primeiros princípios, evidencia-se pelos capítulos iniciais[1] em que fizemos objeções à maneira por que outros concebem tais princípios. Mas poder-se-ia perguntar se a Filosofia deve ser considerada como uma só ciência ou como várias. No primeiro caso ocorre a objeção: a mesma ciência sempre trata de contrários, mas os primeiros princípios não são contrários. E, se não é uma só, que espécies de ciências são essas com que é preciso identificá-la?

Outra questão: é a uma ciência ou a mais de uma que compete examinar os primeiros princípios da demonstração? Se a uma só, por que a esta e não a outra qualquer? Se a mais de uma, que espécies de ciências diremos que são elas?

Além disso, a Filosofia investiga tôdas as substâncias ou não? Se não investiga a tôdas, torna-se difícil dizer quais. E se, sendo uma só, investiga a tôdas elas, é duvidoso que a mesma ciência possa abranger várias matérias.

E ainda mais: essa ciência trata exclusivamente das substâncias, ou também de seus atributos? Se a demonstração é possível em se tratando de atributos, para as substâncias não o é. Mas, se temos aí duas ciências diferentes, que é cada uma delas e qual das duas é a Filosofia? Se a consideramos como uma ciência demonstrativa, a Filosofia é a ciência dos atributos; se deve, porém, tratar dos primeiros princípios, é a ciência das substâncias que faz jus ao título.

1 Cf. Livro I, Caps. 3-10.

Por outro lado, talvez se pense que a ciência que estamos buscando não deve tratar das causas mencionadas na *Física*[1]. Porque (A) seu objeto não é a causa final (com efeito, essa é a natureza do bem, que vamos encontrar no campo da ação e do movimento; e é também o primeiro motor — pois tal é a natureza do fim — mas para as coisas imóveis não há primeiro motor), e (B) de um modo geral, é difícil dizer se a ciência que agora buscamos deve ocupar-se com as substâncias sensíveis ou com certas outras. Se com outras, deve ser com as Formas ou com os sêres matemáticos. Ora, (*a*) evidentemente as Formas não existem. (Mesmo supondo-as que existam, porém, não há nenhuma razão para que isso não se aplique também às outras coisas de que existem Formas, como os objetos da Matemática. Refiro-me ao seguinte: êsses pensadores colocam os sêres matemáticos entre as Formas e as coisas sensíveis, como uma terceira ordem de sêres igualmente distintos das Formas e das coisas dêste mundo; não existe, porém um terceiro homem ou terceiro cavalo além do ideal e dos indivíduos. Se, por outro lado, não é como êles pensam, com que espécie de coisas diremos que os matemáticos se ocupam? Indubitàvelmente, não será com as coisas dêste mundo, pois nenhuma delas é a espécie de coisas que as ciências matemáticas pesquisam.) E tampouco (*b*) a ciência que agora buscamos trata dos sêres matemáticos, dado que nenhum dêles pode existir independentemente. Mas, por outro lado, não se ocupa com as coisas sensíveis, que estão sujeitas à destruição.

Em geral, poder-se-ia perguntar a que espécie de ciência compete discutir as dificuldades suscitadas pela matéria dos sêres matemáticos. Certamente que nem à Física (porque tôda a investigação do físico se concentra nas coisas que contêm em si um princípio de movimento e repouso), nem tampouco à ciência que estuda as propriedades dos sêres matemáticos, dando como provada a sua matéria. Resta a alternativa de ser a Filosofia, a nossa ciência, que se dedica a essas indagações.

Outra questão é a de saber se a ciência que estamos procurando deve tratar dos princípios que alguns filósofos chamam elementos, e que todos os homens supõem estar presen-

1 *Física*, Livro II, Cap. 3.

tes nas coisas compostas. Mas a ciência que buscamos parece ser antes a ciência dos universais, porque tôda definição e tôda ciência recai sôbre êles e não sôbre as *infimae species*. Será, pois, a ciência dos gêneros supremos, isto é, do ser e da unidade, pois êstes parecem eminentemente conter tôdas as coisas que existem e assemelhar-se mais que tudo a princípios, já que são primeiros por natureza: eliminem-se a unidade e o ser, e tôdas as coisas perecem com êles, pois tudo mais *é* e é um. Por outro lado, se os admitirmos como gêneros, deverão ser predicáveis de suas diferenças. Ora, nenhum gênero é predicável de qualquer de suas diferenças, e assim parece que não devemos considerá-los como gêneros nem como princípios.

Acresce que o mais simples tem mais o caráter de um princípio do que o menos simples; ora, as últimas espécies compreendidas no gênero são mais simples do que êste, por serem indivisíveis, enquanto o gênero se divide em muitas espécies; logo, é de supor que as espécies sejam os princípios, e não os gêneros. Mas, como as espécies são envolvidas na destruição dos gêneros, êstes se assemelham mais do que elas a princípios, porquanto aquilo que arrasta outra coisa na sua destruição é o seu princípio.

Êstes e outros análogos são os pontos que podem suscitar dúvidas.

2

Além disso, devemos supor alguma coisa à parte dos indivíduos, ou é sôbre êstes que recairá a ciência que buscamos? Mas há uma infinidade de indivíduos, e o que existe à parte dêles são os gêneros e as espécies. Ora, a nossa ciência não pode tratar nem de uns, nem de outras, e acabamos de dar a razão dessa impossibilidade. Em verdade, é difícil dizer se devemos admitir a existência de uma substância separável ao lado das substâncias sensíveis (isto é, das substâncias dêste mundo), ou se estas são as únicas realidades e constituem o objeto legítimo da Filosofia. Pois parecemos buscar uma outra espécie de substância, e êsse é o nosso problema, isto é, verificar se há algo que pode existir à parte, por si mesmo, e que não pertence a nenhuma coisa sensível.

Depois, se existe alguma substância à parte das substâncias sensíveis e correspondente a elas, para que espécies de substân-

cia sensível devemos admitir tal correspondência? Por que supor que os homens e os cavalos a têm, e não os outros animais, ou mesmo tôdas as coisas inanimadas? Por outro lado, estabelecer outras substâncias, eternas e iguais em número às substâncias sensíveis e perecíveis, é ultrapassar, a meu ver, os limites do razoável.

Mas, se o princípio que agora procuramos não é separável dos sêres corpóreos, que outra coisa tem mais direito a êsse título do que a matéria? A matéria, contudo, não existe em ato, mas apenas em potência. Dêste ponto de vista, a forma ou essência parece ser um princípio mais importante do que ela; mas a forma material é perecível, de modo que não há nenhuma substância eterna capaz de existir à parte e independentemente. Isso, no entanto, é absurdo, pois um tal princípio e substância parece existir e é procurado por quase todos os mais distintos pensadores como algo dotado de existência; pois como poderia subsistir a ordem se não houvesse algo eterno, independente e imutável?

Mais ainda: se há uma substância ou princípio da natureza da que agora buscamos, e se é a mesma para tôdas as coisas, tanto as eternas como as perecíveis, por que, então, se o princípio é o mesmo, alguns dos sêres subordinados a êle são eternos e outros não? Isso é um paradoxo. Mas, se existe um princípio das coisas perecíveis e outro das eternas, caímos numa dificuldade semelhante. O princípio das coisas perecíveis será tão eterno quanto o das outras? Neste caso, se o princípio é eterno, por que não o são também as coisas regidas por êle? Mas, se êle é perecível, precisa haver um outro que o explique, e um terceiro para explicar êste outro, e assim por diante ao infinito.

Se, por outro lado, admitimos como primeiros princípios a unidade e o ser, que parecem ser os mais imutáveis de todos, e se cada um dêles não indica um ser ou uma substância determinada, como poderão ter existência separada e independente? Entretanto, é assim que concebemos os princípios primeiros e eternos. Mas, se cada um dêles é um ser ou uma substância determinada, tôdas as coisas que existem são substâncias, pois o ser é predicado de tôdas as coisas (e a unidade de algumas). Ora, é falso que tôdas as coisas que existem sejam substâncias.

Ademais, como podem ter razão os que dizem que o primeiro princípio é a unidade, sendo esta uma substância? Pois

filósofos fazem gerar-se o número como primeiro produto da unidade e da matéria e afirmam que êle é a substância das coisas sensíveis. Mas como entender que haja unidade na díada e nos outros números compostos? Sôbre êste ponto nada dizem êles, e não seria fácil dar uma explicação satisfatória.

Mas, se admitirmos como princípios as linhas e o que delas se deriva (refiro-me às superfícies primeiras), estas, pelo menos não são substâncias separáveis, mas seções e divisões — as primeiras de superfícies e as segundas de sólidos (enquanto os pontos são seções e divisões de linhas); são, também, limites dêsses mesmos corpos, e tôdas se encontram em outras coisas, nenhuma sendo separável. Além disso, como supor que haja uma substância da unidade e do ponto? Tôda substância surge por um processo gradual, mas isso não acontece com o ponto, pois o ponto é uma divisão.

Outra dificuldade é que tôda ciência recai sôbre os universais e os seus predicados. Mas a substância não é um universal; é antes um ser concreto e separável, de modo que, se há ciência dos primeiros princípios, cabe aqui a pergunta: Como conceber que o primeiro princípio seja uma substância?

Além disso, há ou não há algo independente da coisa concreta? (Por coisa concreta entendo o conjunto de matéria e forma.) Se não há, temos de fazer frente à objeção de que tudo quanto é material é perecível. Ora, se existe alguma coisa, será a forma ou a essência; todavia, é difícil determinar em que casos ela tem e em que outros não tem existência separada, pois às vêzes a forma evidentemente não é separável, como numa casa, por exemplo.

Finalmente, serão os princípios idênticos em espécie ou em número? Se são um só em número, tôdas as coisas serão a mesma.

3

A ciência do filósofo trata do ser enquanto ser, universalmente e não de um ponto de vista particular. Ora, o ser tem muitos sentidos e não se entende num só; portanto, se fazemos da palavra um uso equívoco, sem nada distinguir de comum aos seus vários sentidos, o ser não cai sob o domínio de uma só ciência (pois os significados de um têrmo equívoco não constituem um gênero); mas se a palavra se refere

a algo de comum o estudo do ser pertencerá a uma só ciência. Parece ocorrer com êste têrmo algo de semelhante ao que dissemos sôbre o uso de "médico" e "saudável", que também
1061 a possuem várias acepções. Damos êsses nomes a tudo que se relacione de um modo ou de outro, quer com a ciência médica, quer com a saúde, e às vêzes com outra coisa, mas sempre em referência a um mesmo conceito. Uma discussão e um escalpelo são chamados médicos porque a primeira procede da ciência médica e o segundo é útil a essa ciência. E dizemos que uma coisa é saudável por motivos semelhantes — isto porque é um indício de saúde, aquilo porque a produz. E o mesmo se passa nos outros casos. De tudo que é, pois dizemos que "é" desta mesma maneira: ou porque é uma modificação do ser enquanto ser, ou um estado permanente ou transitório do ser, ou um movimento seu, ou algo de semelhante. E, como tudo que existe pode ser referido a algo de simples e comum, cada uma das contrariedades também pode ser referida às primeiras diferenças e contrariedades do ser, sejam elas a pluralidade e a unidade, a semelhança e a dessemelhança, ou algumas outras. Demo-las como já discutidas. Não importa que o que é seja referido ao ser ou à unidade, pois, embora não sejam a mesma coisa, pelo menos são convertíveis um no outro. Com efeito, o que é um é de certo modo, e o que é um, é.

Como, porém, compete a uma só ciência examinar cada par de contrários e um dos têrmos de cada par é o privativo do outro — se bem que no tocante a certos contrários calha perguntar como pode haver uma relação privativa entre êles, a saber, no tocante aos que têm um intermediário, como o justo e o injusto — em todos os casos dessa espécie é preciso dizer que a privação não se refere à essência total, mas à *infima species*. Por exemplo, se o homem justo é "o que se conforma às leis em virtude de uma disposição permanente", nem sempre se negará do não justo a definição inteira, mas basta que êle falte em algum ponto à obediência devida às leis, e nesse ponto sofrerá a privação; e o mesmo em todos os demais casos.

Assim como o matemático se aplica a abstrações (pois antes de iniciar a sua investigação elimina tôdas as qualidades sensíveis, como o pêso e a leveza, a dureza e o seu contrário, o calor e o frio, e as demais contrariedades sensíveis, deixando ùnicamente o quantitativo e o contínuo, quer em uma, quer em duas, quer em três dimensões, e os seus atributos enquanto

to quantitativo e contínuo; e, sem os considerar sob qualquer outro aspecto, examina as posições relativas de alguns dêsses
1061 b atributos, as comensurabilidades e incomensurabilidades de outros e as relações de terceiros; e no entanto, para tudo isso postulamos uma só e a mesma ciência, a Geometria) — pois bem, assim como procede o matemático em relação à quantidade e ao contínuo, procedemos nós em relação ao ser. À Filosofia, e a nenhuma outra ciência, cumpre investigar os atributos e as contrariedades do ser enquanto ser. Com efeito, à Física atribuímos o estudo das coisas não como existentes mas como participantes no movimento, ao passo que a Dialética e a sofística se ocupam com os atributos das coisas que existem, porém não enquanto existentes, nem com o ser em si na medida em que é ser; por conseguinte, só resta o filósofo para estudar, enquanto existentes, as coisas que designamos.

Visto como de tudo que é, dizemos que "é" em virtude de algo comum e único, se bem que o têrmo tenha diversos significados, e os contrários estejam no mesmo caso (pois que todos se reduzem às primeiras contrariedades e diferenças do ser), uma só ciência pode abranger tôdas essas coisas, e parece estar resolvida a dificuldade que havíamos indicado no princípio[1] — refiro-me à dúvida sôbre se podia haver uma só e a mesma ciência para coisas múltiplas e diferentes em gênero.

4

Como o matemático se utiliza dos axiomas comuns apenas do seu ponto de vista particular, o exame dos princípios matemáticos deve ser também assunto da Filosofia. O axioma: se de quantidades iguais tirarmos quantidades iguais, os restos serão iguais — é comum a tôdas as quantidades. A Matemática separa e estuda uma parte da matéria que lhe é própria, como as linhas, ângulos, números ou alguma outra espécie de quantidade — não, porém, enquanto existentes, mas na medida em que cada uma delas é contínua em uma, duas ou três dimensões. A Filosofia, por outro lado, não se ocupa com os objetos particulares na medida em que cada um dêles possui êste ou aquêle atributo, mas especula a respeito do ser na medida em que cada objeto particular é "é".

1 1059a, 20-23.

A posição da Física é a mesma da Matemática, pois ela estuda os atributos e os princípios das coisas que existem, não enquanto existentes mas enquanto se movem (enquanto a ciência primeira, como já dissemos, é a que estuda as coisas enquanto existentes e não sob nenhum outro aspecto). Por esta razão, tanto a Física como a Matemática devem ser consideradas como partes da Filosofia.

5

Há um princípio nos sêres, relativamente ao qual não podemos enganar-nos, mas devemos sempre reconhecer a verdade, a saber: não é possível que uma coisa ao mesmo tempo seja e não seja, ou que admita qualquer oposição, dessa espécie. Dêste princípio não há demonstração real, mas pode-se prová-lo por um argumento *ad hominem*. Com efeito, não é possível deduzi-lo de um princípio mais certo, e contudo isso é necessário para uma demonstração cabal. Mas, se quisermos demonstrar o êrro de quem afirma que proposições opostas são igualmente verdadeiras, teremos de levá-lo a admitir algo que seja idêntico ao princípio de que falamos, sem *parecer* idêntico. É a única maneira de refutar quem sustenta que a afirmação e a negação de uma mesma coisa podem ser verdadeiras ao mesmo tempo.

É preciso, pois, haver uma certa compreensão mútua entre os que discutem sôbre êstes assuntos; de outro modo, como poderiam discutir? Cada palavra deve ser inteligível e indicar alguma coisa — não muitas, mas uma só. E, se significa mais de uma, é necessário determinar de modo inequívoco a acepção em que é tomada. Ora, quem diz "isto é e não é", nega o que afirma e sustenta que a palavra não significa aquilo que significa, o que é impossível. Portanto, se "isto é" significa alguma coisa, não se pode afirmar com verdade a proposição contraditória.

Além disso, se a palavra tem um significado e a afirmação é verdadeira, tal verdade deve ser necessária, e o que necessàriamente é, não pode deixar de ser. Não é possível, por conseguinte, que as afirmações opostas sejam verdadeiras ao mesmo tempo com respeito ao mesmo ser. Ainda mais, se a afirmação não é mais verdadeira do que a negação, quem diz "homem" não terá mais razão do que quem diz "não-homem". E, segundo parece, quem diz que o homem não é um cavalo tem mais razão, ou não tem menos, do que quem

diz que êle *não* é um homem; de modo que teria também razão se dissesse que o mesmo homem *é* um cavalo, pois admitiu-se que os contrários eram igualmente verdadeiros. Donde se segue que a mesma pessoa é um homem e um cavalo ou qualquer outro animal.

E assim, embora não haja demonstração real dêstes princípios, pode-se demonstrar a sua verdade contra aquêles que fizerem tais suposições. E, se alguém tivesse argüido o próprio Heráclito desta forma, talvez conseguisse forçá-lo a confessar que afirmações contrárias nunca podem ser verdadeiras do mesmo sujeito. Mas a verdade é que êle adotou essa opinião sem perceber o que ela implicava. Em todo caso, se Heráclito tem razão nem sequer será verdadeiro que a mesma coisa possa ao mesmo tempo ser e não ser. Com efeito, quando separamos as proposições a afirmação não é mais verdadeira do que a negação; e do mesmo modo, tomando-se a proposição combinada e complexa como uma afirmação, ela não será mais verdadeira do que a sua negação. Ademais, se não é possível afirmar qualquer coisa com verdade, essa própria asserção de que não existe afirmação verdadeira será falsa. Mas, se existe uma afirmação verdadeira, isso parece refutar os que levantam tais objeções, eliminando completamente o discurso racional.

6

O aforismo de Protágoras não difere do que precede. Pretendia êle que o homem é a medida de tôdas as coisas, o que quer dizer simplesmente que tudo é na realidade tal como parece a cada um. Se assim fôsse, a mesma coisa ao mesmo tempo seria e não seria, seria má e boa, e tôdas as demais asserções opostas seriam igualmente verdadeiras, pois muitas vêzes uma determinada coisa parece bela a uns e o contrário de bela a outros, e o que parece a cada homem é a medida. Podemos resolver a dificuldade reportando-nos à origem desta opinião, que parece ter surgido, por um lado, da doutrina dos físicos, e, pelo outro, do fato de não encararem todos os homens igualmente as mesmas coisas, que tanto podem parecer agradáveis a uns como desagradáveis a outros.

Um dogma comum a quase todos os físicos é que nada se gera do não-ser e tudo provém do que existe. Visto, pois, que o não branco não pode provir do completamente branco, daquilo que não tem nenhuma mistura de não branco, o não

branco, segundo êles, deve provir do não branco, isto é, daquilo que não existe, a não ser que a mesma coisa fôsse inicialmente branca e não branca. Tal é o argumento dêsses filósofos. Mas a dificuldade resolve-se fàcilmente. Em nossas obras sôbre a Física[1] mostramos em que sentido as coisas que se produzem vêm do que é, e em que sentido vêm do que não é.

Mas atender igualmente às opiniões e fantasias das partes disputantes seria infantil, pois é evidente que uma delas deve estar enganada. Esta verdade aparece com tôda a clareza quando consideramos o que sucede na percepção sensível: efetivamente, a mesma coisa nunca se afigura doce a alguns e o contrário de doce a outros, a menos que haja lesão ou perversão do órgão sensorial que distingue êsses sabores, e nesse caso os que têm o órgão em bom estado serão a medida, e os outros não. E o mesmo digo do bom e do mau, do belo e do feio, e de tôdas as qualidades semelhantes. Sustentar a opinião que combatemos importa em afirmar que os objetos vistos pelas pessoas que comprimem um dos olhos com o dedo são dois (pois assim parece a tais pessoas), e também um só (para quem não toca no ôlho).

De um modo geral, é absurdo estabelecer como base de nossos juízos sôbre a verdade o fato observado de que as coisas terrenas mudam constantemente e jamais se mantêm no mesmo estado. Na pesquisa da verdade devemos partir dos sêres que permanecem sempre os mesmos e não são suscetíveis de mudança. Tais são os corpos celestes, que não parecem ser ora de uma natureza, ora de outra, mas se mostram sempre os mesmos e não sofrem mudança alguma.

Além disso, se há movimento e se algo se move, como todo movimento é a passagem de uma coisa a outra, segue-se que o objeto em movimento deve primeiro encontrar-se naquilo de onde parte e depois não estar mais ali, passando ao outro e alojando-se nêle; de sorte que as asserções contraditórias não são verdadeiras ao mesmo tempo, como pretendem êsses filósofos.

E, se as coisas terrenas estão em perpétuo fluxo e movem-se com respeito à quantidade — suponhamos isto por um momento, embora não seja exato — por que não se conservariam as mesmas no que tange à qualidade? Pois uma das razões que levam muitos filósofos a sustentar que as proposições contraditórias são verdadeiras ao mesmo tempo é a convicção de que a quantidade dos corpos não persiste, o que, de acôrdo com os nossos adversários, justifica a sua afirmação de que a mesma coisa tem e não tem ao mesmo tempo quatro cúbitos de comprimento. Mas a essência depende da qualidade, cuja natureza é determinada, enquanto isso não ocorre com a quantidade.

1 *Física*, Livro I, Caps. 7-9; *Da Geração e da Corrupção*, Livro I, 317b, 14 — 319b, 5.

Além disso, por que obedecemos ao médico quando nos recomenda que tomemos êste ou aquêle alimento? Em que "isto é pão" seria mais verdadeiro do que "isto não é pão?" Portanto, não faria diferença alguma que o comêssemos ou deixássemos de comer. Mas o fato é que tomamos o alimento recomendado, na certeza de que o conhecemos e de que é pão. No entanto, não deveríamos fazê-lo se as coisas sensíveis não tivessem uma natureza fixa e constante e se tôdas as naturezas se encontrassem em perpétuo movimento e estado de fluxo.

Além disso, se nós mesmos mudamos contìnuamente, não admira que para nós, assim como para os doentes, as coisas nunca pareçam ser as mesmas. (Pois também para êles, pelo fato de não se encontrarem na mesma condição que quando gozavam saúde, as qualidades sensíveis parecem mudar; e contudo, não é forçoso que as próprias coisas sensíveis participem de qualquer mudança, embora produzam sensações diferentes e não idênticas nos enfêrmos. E o mesmo deve sem dúvida alguma acontecer aos sãos, se de fato mudam constantemente.) Mas, se nós não mudamos e se permanecemos os mesmos, já temos aí algo que persiste.

Quanto àqueles a quem as dúvidas de que tratamos são sugeridas pelo raciocínio, não é fácil convencê-los a menos que os levemos a afirmar alguma coisa sem pedir explicação dela; pois só assim se pode raciocinar e provar o que quer que seja; se não afirmam nada, aniquilam tôda discussão e todo raciocínio, de sorte que com tais homens não é possível discutir. Mas quanto aos que se enredam nas dificuldades tradicionais, é fácil fazer-lhes frente e dissipar as causas da sua perplexidade. Isto é evidente em face do que dissemos atrás[1].

Por êstes argumentos se vê com tôda a clareza que declarações contraditórias não podem ser verdadeiras do mesmo su-

1 Cf. 1062b, 20 — 1063b, 7.

jeito ao mesmo tempo, e afirmações contrárias tampouco, uma vez que tôda contrariedade depende de uma privação. Isto se torna manifesto quando reduzimos as definições dos contrários ao seu princípio.

E anàlogamente, nenhum intermediário entre contrários pode ser predicado do mesmo sujeito de que são predicados os contrários. Se o sujeito é branco, será falso afirmar que não é prêto nem branco, pois daí se segue que êle é e não é branco. Só um dos têrmos da contradição poderá afirmar-se do sujeito: se se afirma o não branco, será a negação do branco.

Não seria, pois, razoável aceitar as opiniões de Heráclito ou Anaxágoras. Se êles estivessem com a verdade, seguir-se-ia que os contrários podem ser predicados do mesmo sujeito, pois quando Anaxágoras diz que tudo é parte de tudo, está implicando que nada é doce nem amargo e o mesmo se pode dizer com respeito a tôdas as demais contrariedades, visto que tudo está presente em tudo não só potencialmente, mas em ato e separadamente. E, do mesmo modo, não é possível que tôdas as proposições sejam falsas, nem que tôdas sejam verdadeiras, tanto porque essa posição suscitaria muitas outras dificuldades como porque, se tudo é falso, também o é esta afirmação, e, se tudo é verdadeiro, não será menos verdadeira a afirmação de que tudo é falso.

7

Tôda ciência busca certos princípios e certas causas para cada um dos objetos com que se ocupa: assim fazem a Medicina, a Ginástica e as outras ciências, tanto as criadoras como as matemáticas. Cada uma delas escolhe um gênero determinado, ao qual se aplica como a algo de existente e real — não, todavia, enquanto real; isso constitui a matéria de outra ciência distinta de tôdas essas. As ciências que acabamos de mencionar concebem de um modo qualquer a essência do gênero que escolheram e tratam de provar as outras verdades com maior ou menor precisão. Algumas concebem essa essência pela percepção, outras mediante uma hipótese; está claro, pois, que essa maneira de proceder não dá lugar a nenhuma demonstração da substância ou da essência.

Há uma ciência da Natureza, que evidentemente não é uma ciência prática nem criadora. Nestas últimas o princípio do movimento reside no agente e não no produto, e é uma arte

ou alguma outra faculdade. O mesmo acontece nas ciências práticas: o movimento não está no que sofre a ação, mas no que age. Ora, a ciência do físico trata dos sêres que contêm em si mesmos um princípio de movimento. Está claro, pois, que a Física não deve ser uma ciência prática nem criadora, mas teórica (pois a uma destas três classes tem de pertencer). E, visto como cada uma das ciências deve conhecer de um modo ou de outro a essência e usá-la como princípio, o físico não pode ignorar a maneira de definir; é preciso que êle determine a essência das coisas, quer como afim do "simo", quer do "côncavo". Com efeito, a definição do "simo" inclui a matéria, ao passo que a do "côncavo" é independente dela; o simo é encontrado num nariz e procuramos defini-lo sem eliminar o nariz, já que o simo é um nariz arrebitado ou côncavo. É evidente, pois, que a carne, o ôlho e as outras partes devem ser sempre definidos sem que se elimine a matéria.

Como existe uma ciência do ser enquanto ser e capaz de existência independente, é preciso examinar se ela deve ser considerada como idêntica à Física ou como diferente. A Física estuda as coisas que contêm em si um princípio de movimento; a Matemática, por seu lado, é teórica e trata de coisas que estão em repouso, mas que não podem existir independentemente. Portanto, a respeito do que é imóvel e pode existir à parte há uma ciência diferente destas duas, se realmente existe uma substância da natureza indicada (isto é, independente e imóvel). Isso é o que procuraremos provar. E, se existe tal coisa no mundo, aí certamente residirá o divino e êsse será o primeiro princípio a que tudo está subordinado. Vê-se claramente, pois, que há três espécies de ciências teóricas: a Física, a Matemática e a Teologia. A classe das ciências teóricas está sôbre as demais ciências, e entre elas a última mencionada supera as outras duas, pois trata das mais altas coisas que existem, e cada ciência é considerada superior ou inferior em razão do objeto que lhe é próprio.

Poder-se-ia perguntar se a ciência do ser enquanto ser é ou não uma ciência universal. Cada uma das ciências matemáticas ocupa-se de uma classe determinada de coisas, mas a Matemática universal aplica-se igualmente a tôdas. Ora, se as substâncias naturais são os primeiros sêres existentes, a Física deve ser a primeira das ciências; mas, se existe uma outra entidade e substância, separável e imóvel, a ciência que a tem por objeto deve ser diferente da Física e anterior a ela, e universal porque anterior.

8

O ser em geral se entende de diversos modos, sendo um dêles o ser acidental. Comecemos, pois, por examinar o que "é" neste sentido. Evidentemente, nenhuma das ciências tradicionais se ocupa com o acidental. Nem a Arquitetura leva em conta o que acontecerá às pessoas que habitarem a casa (p.ex., se serão ou não felizes nela), nem a tecelagem e a arte do sapateiro ou a do confeiteiro consideram tais coisas; cada uma dessas ciências concentra-se exclusivamente no que lhe é peculiar, na sua finalidade própria. E quanto ao argumento: "quando o músico se torna letrado, será ambos a um tempo, o que não acontecia antes; e aquilo que é sem ter sido antes, deve ter vindo a ser; portanto, êsse homem deve ter-se tornado ao mesmo tempo músico e letrado" — isso não é objeto de exame para nenhuma das ciências reconhecidas como tais, mas apenas para a sofística, pois só ela se ocupa com o acidental, de modo que Platão não estava longe da verdade quando disse [1] que o sofista gasta o seu tempo com o não-ser.

A impossibilidade de uma ciência do acidental se tornará manifesta se tentarmos examinar o que é realmente o acidental. Dizemos que tôdas as coisas ou são sempre e necessàriamente (não no sentido de violência, mas daquilo para que apelamos nas demonstrações), ou as mais das vêzes, ou nem as mais das vêzes, nem sempre e necessàriamente, mas apenas segundo as circunstâncias; p.ex., pode fazer frio durante a canícula, mas isso não acontece nem sempre e necessàriamente, nem de ordinário, embora possa acontecer às vêzes. O acidental é, pois, aquilo que acontece, mas nem sempre e necessàriamente, nem as mais das vêzes. Acabamos de definir o acidental, e é evidente que não há ciência de tal coisa, pois tôda ciência versa sôbre o que é sempre ou ordinàriamente, e o acidental não se inclui em nenhuma destas classes.

É claro que o acidental não tem causas e princípios da mesma espécie que as do ser em si, pois, se as tivesse, tudo seria necessàriamente. Se *A* é quando *B* é, se *B* é quando *C* é, e se *C* existe não por acaso, mas necessàriamente, então aquilo de que *C* é causa também existirá necessàriamente, até o último *causatum*, como se diz (o qual, entretanto, supúnhamos acidental). Por conseguinte, tôdas as coisas serão necessàriamente, e o acaso e a possibilidade de uma coisa ocorrer ou deixar de ocorrer são completamente excluídos do âmbito dos acontecimentos. E, se supomos que a causa não existe, mas vem a ser, as mesmas conseqüências decorrem daí: tudo acontecerá necessàriamente. O eclipse de amanhã, por exemplo, ocorrerá se ocorrer *A*, e *A* se ocorrer *B*, e *B* se ocorrer *C*; e assim, se subtrairmos tempo do espaço de tempo limitado que medeia entre êste momento e o dia de amanhã, acabaremos por chegar à condição já existente. Portanto, se ela existe, arrastará necessàriamente consigo a produção de tudo que se lhe deve seguir, de modo que tôdas as coisas ocorrem necessàriamente.

Quanto ao que "é" no sentido de ser verdadeiro ou de ser por acidente, o *primeiro* consiste no que o pensamento afirma ou nega do sujeito e é uma afecção do próprio pensamento; por isso não se buscam os princípios do que "é" neste sentido, mas sim do ser exterior e independente; e o *segundo* (refiro-me ao acidental), não é necessário, mas indeterminado; não há ordem nas suas causas, que são em número infinito.

A adaptação a um fim é encontrada em tudo que se produz na Natureza ou provém do pensamento. Falamos em "acaso" quando um dêsses fatos ocorre por acidente, pois tudo que existe pode ser uma causa tanto por sua própria natureza como por acidente. O acaso é uma causa acidental a agir naqueles acontecimentos adaptados a um fim que, em geral, se efetuam de acôrdo com um propósito. De sorte que o acaso pertence à esfera do pensamento, dado que o propósito não pode existir sem êste. Mas as causas que produzem os efeitos atribuídos ao acaso são indeterminadas; daí o ser o acaso refratário aos cálculos humanos e uma causa acidental; mais exatamente, porém, não é causa de nada. É um acaso feliz ou infeliz quando resulta em bem ou em mal, e em prosperidade ou infortúnio quando êsses resultados ocorrem em larga escala.

Assim como nenhum ser acidental é anterior a um ser em si, tampouco há anterioridade nas causas acidentais. Mesmo admitindo que o universo material seja um produto do acaso ou da espontaneidade, haverá uma causa anterior, a inteligência e a Natureza.

9

Algumas coisas são apenas em ato, outras em potência e outras tanto em potência como em ato, o que são — isto é, ora uma realidade particular, ora caracterizadas por uma quanti-

1 Cf. *Sofista*, 254.

dade particular ou algo semelhante. Quanto ao movimento, êste não existe fora das coisas, pois a mudança sempre se verifica de acôrdo com as categorias de ser e não há nada de comum a tôdas essas categorias e que não pertença a nenhuma delas. Cada categoria pertence a todos os seus sujeitos de duas maneiras (p.ex., a essência ou assume a forma positiva, ou a da privação; da qualidade, uma espécie é o "branco" e a outra é o "prêto"; da quantidade, o "completo" ou o "incompleto"; e quanto ao movimento espacial, um é "ascendente" e o outro "descendente", ou uma coisa é "leve" e outra "pesada"; e assim, há tantas espécies de movimento e de mudança quantas são as de ser.

Em cada classe de sêres distinguem-se o ser em potência e o ser em ato; e à atualidade da potência como tal, chamo movimento. Que esta definição é exata, mostram-no os fatos seguintes. Quando há possibilidade de construção mediante a passagem dessa mesma potência ao ato, dizemos que existe ato enquanto há construção, e êsse é o processo de construção. O mesmo vale para o aprendizado, a cura de uma enfermidade, a marcha, o salto, o envelhecimento, a maturação. O movimento ocorre durante essa espécie de atualidade, nem antes, nem depois; e o movimento é a atualidade do que existe em potência quando essa atualidade se manifesta não enquanto o ser é, mas enquanto é móvel. E eis aqui o que entendo por "enquanto é móvel": o bronze é potencialmente uma estátua; no entanto, a atualidade do bronze enquanto bronze não é o movimento que produz a estátua, pois não é o mesmo ser bronze e ser uma determinada potência. Se idênticas fôssem as suas definições, a atualidade do bronze seria um movimento. Mas tal não acontece. (Isto é evidente no caso dos contrários, porquanto a capacidade de gozar saúde e a capacidade de ser doente não são a mesma coisa — se o fôssem, o mesmo seria gozar saúde e estar doente; o que é uma só e a mesma coisa é o sujeito da saúde e da doença, quer se trate dos humores, quer do sangue.) Aqui não há identidade, como não há entre a côr e o objeto visível; donde se conclui que é a atualidade do potencial *enquanto potencial* que constitui o movimento.

Isto é evidente, como também o é que o movimento ocorre durante essa espécie de atualidade, nem antes, nem depois. Com efeito, cada coisa é capaz de existir às vêzes em ato e outras não, p.ex., o construível enquanto construível; e a atualidade do construível enquanto construível é a construção. Porquanto a atualidade ou é isso — o processo de construção — ou a própria casa. Mas, quando a casa já existe, não é mais construível; o construível é o que está sendo construído. É preciso, pois, que a atualidade seja o próprio ato de construir, o qual é um movimento. E o mesmo raciocínio se aplica a todos os outros movimentos.

Que estamos com a verdade, evidencia-se pelo que todos os outros filósofos têm dito sôbre o movimento e pelo fato de não ser fácil defini-lo de outra forma. Primeiro: não é possível colocá-lo em outra categoria, e isto bem se vê pela linguagem que êles usam. Alguns o chamam uma alteridade, uma desigualdade e o não-ser; ora, nada disso implica necessàriamente movimento, e ademais, a mudança tanto pode ocorrer para uma dessas coisas ou a partir de uma delas como para o seu contrário ou a partir dêste. O que leva a incluir o movimento nestas classes é que êle parece ser algo de indefinido; ora, os princípios que formam uma das duas "colunas de contrários" são indefinidos por indicarem privação — nenhum dêles representa uma essência, uma qualidade ou qualquer das outras categorias. E a causa de que o movimento seja julgado indefinido é a impossibilidade de classificá-lo quer como potência, quer como ato, pois nem a quantidade em potência, nem a quantidade em ato se move necessàriamente.

O movimento parece ser uma atualidade, mas incompleta, pela razão de ser incompleta a potência cuja atualidade êle representa. Eis aí por que é difícil compreender a sua essência, pois seria preciso reduzi-lo à privação, à potência pura e simples, ou ao ato puro e simples, mas é evidente que não se pode incluir em nenhum dêstes princípios. Resta, portanto, que seja o que dissemos — uma atualidade da espécie acima descrita — o que é difícil de conceber, mas pelo menos é possível.

É claro, por outro lado, que o movimento existe no objeto móvel, visto ser êle a completa atualização dêste por aquilo que é capaz de causar movimento. E a atualidade do motor outra não é senão a do móvel, pois deve ser a realização completa de ambos. Com efeito, se por um lado uma coisa é capaz de causar movimento porque *pode* produzir movimento, pelo outro é um motor *porque o produz;* mas é sôbre o móvel que êle é capaz de agir, de forma que a atualidade de ambos é uma só, assim como a mesma distância vai de um a dois como de dois a um, de baixo para cima como de cima para baixo, se bem que a essência dêsses extremos não seja a mesma; e a relação entre motor e móvel é semelhante a esta.

10

O infinito ou é o que não se pode percorrer porque não está na sua natureza o ser percorrido (no sentido, p.ex., em que o som é "invisível"), ou o que não se pode acabar de percorrer, ou o que dificilmente se percorre, ou ainda o que não tem têrmo nem limite, embora suscetível de tê-lo por sua natureza. Uma coisa também pode ser infinita com respeito à adição ou à subtração, ou a ambas simultâneamente.

1066 b O infinito não pode ter existência independente, ser algo por si mesmo, porque, se não é nem uma grandeza espacial, nem uma pluralidade, mas o infinito é a sua própria substância e não um acidente, necessàriamente será indivisível. Com efeito, só são divisíveis as grandezas contínuas ou as pluralidades. Mas, se é indivisível, não é infinito, a não ser no sentido em que a voz é invisível. Não é assim, porém, que se costuma entendê-lo, nem estamos examinando essa espécie de infinito, mas o infinito como insuscetível de ser percorrido. Além disso, como pode o infinito existir por si mesmo a não ser que em idêntico caso se encontrem o número e a grandeza, uma vez que êle é um atributo dêstes? Ainda mais: se o infinito é um acidente de outra coisa, não pode ser, enquanto infinito, um elemento das coisas, assim como o invisível não é um elemento da linguagem, embora a voz seja invisível. E é evidente que o infinito não pode existir em ato. Porque, nesse caso, qualquer parte dêle que se tomasse seria infinita (com efeito, a mesma coisa é "ser infinito" e "o infinito", se êle é uma substância e não predicado de um sujeito). Donde se segue que ou é indivisível, ou divisível em infinitos; mas a mesma coisa não pode ser muitos infinitos (se o infinito fôsse uma substância e um princípio, uma parte sua seria infinita, assim como uma parte do ar é ar). Portanto, deve ser indivisível e impartilhável. Mas o infinito atual não pode ser indivisível, pois forçosamente será uma quantidade determinada. Logo, o infinito é um atributo acidental da sua substância. Mas neste caso, como dissemos [1], não pode ser êle um princípio, e sim aquilo de que é um acidente — o ar ou o número par.

As considerações acima são de ordem geral; vamos demonstrar agora que o infinito não faz parte das coisas sensíveis. Se a definição de um corpo é "aquilo que é limitado por superfícies", não pode existir um corpo infinito, seja sensível, seja

1 Linha 9.

inteligível. E o próprio número, se bem que independente, não pode ser infinito, porque o número, como tudo que tem número, pode contar-se. No plano concreto esta verdade se evidencia pelo seguinte argumento. O infinito não pode ser composto nem simples. Senão, vejamos: (*a*) não pode ser um corpo composto, visto que os componentes são limitados em número. Com efeito, os contrários devem ser iguais e não é possível que um dêles seja infinito, pois se um dos dois fôr inferior ao outro em potência o finito será absorvido pelo infinito. E tampouco é possível que sejam infinitos *os dois*, porquanto um corpo é aquilo que tem extensão em tôdas as direções e o infinito é o que se estende ilimitadamente, de modo que, se o infinito é um corpo, será ilimitado em tôdas as direções. E tampouco (*b*) pode o corpo infinito ser uno e simples, nem, como dizem alguns, uma coisa à parte dos elementos e da qual se originariam êstes (pois não existe tal corpo à parte dos elementos; tôdas as coisas podem ser reduzidas àquilo em que consistem, 1067 a e, afora os corpos simples, jamais se observou outro produto dessa análise); nem pode ser o fogo ou qualquer dos outros elementos. Com efeito, deixando de lado a questão de saber como é possível que qualquer dêles seja infinito, o Todo, ainda que seja finito, não pode ser nem tornar-se nenhum dêsses elementos, como diz Heráclito que tôdas as coisas se convertem por vêzes em fogo. O mesmo argumento se aplica ao "Um" que os físicos postulam *à parte dos elementos*. Porque tôda mudança ocorre de contrário para contrário — de frio para quente, por exemplo.

Além disso, um corpo sensível ocupa um lugar determinado, e o mesmo lugar que contém o todo contém a parte — p.ex., a Terra inteira e uma parte da Terra. Por conseguinte, (*a*) se o corpo infinito é homogêneo, será imóvel ou estará sempre em movimento. Mas isso é impossível: por que haveria êle de estar em repouso ou de se mover para baixo, para cima ou em qualquer direção em vez de numa outra? P.ex., suponhamos um torrão que fôsse parte de um corpo infinito: para onde se moveria êle, ou onde repousaria? O lugar próprio do corpo homogêneo a êle é infinito. O torrão ocupará, pois, o lugar inteiro? Mas como? Isso é impossível. Qual é, então, o seu lugar de repouso ou de movimento? Ou repousará por tôda parte, e nesse caso não poderá mover-se; ou se moverá por tôda parte, e nesse caso não poderá cessar de mover-se. Mas (*b*) se o Todo consta de partes desiguais, os lugares próprios dessas partes também serão desiguais e (*α*) o corpo do Todo não será uno

a não ser por contato, e (β) as partes serão finitas ou infinitas quanto à variedade de espécies. (i) *Finitas* não podem ser, pois nesse caso as de uma espécie serão infinitas em quantidade e as de outra não (se o Todo é infinito); p.ex., o fogo ou a água seriam infinitos, mas um elemento desta sorte absorveria e eliminaria os elementos contrários. Por outro lado, (ii) se as partes são *infinitas* e simples, seus lugares também são infinitos, e haverá assim um número infinito de elementos; e, dado que isto é impossível e os lugares são finitos, o Todo também deve ser limitado.

De um modo geral, não pode haver ao mesmo tempo um corpo infinito e um lugar próprio para os corpos, se cada corpo sensível possui pêso ou leveza. Com efeito, cada corpo deve mover-se em direção ao meio ou para cima, e o infinito — quer o todo, quer a sua metade — não pode mover-se em nenhum dêsses sentidos; pois como é possível dividi-lo? E como estaria uma parte do infinito em baixo e outra em cima, ou como seria extrema uma delas e outra mediana? Acresce que todo corpo sensível está num lugar. Ora, existem seis espécies de lugar *, mas como encontrá-las num corpo infinito? Em geral, se não pode haver um lugar infinito não pode haver um corpo infinito; e o primeiro não existe, porquanto o que está num lugar está *nalgum* lugar, isto é, ou em cima, ou em baixo, ou em qualquer das outras direções — e cada uma delas é um limite.

Não há identidade entre o infinito na grandeza, o infinito no movimento e o infinito no tempo, mas cada um dêstes últimos é chamado infinito em virtude de sua relação com o anterior; diz-se que um movimento é infinito quando o é a distância percorrida pelo movimento espacial, pela mudança ou pelo crescimento, e um tempo é chamado infinito por causa do movimento que nêle se realiza.

11

1067 b Dos sêres que mudam, alguns mudam num sentido acidental, como o músico que passeia, enquanto outros têm em si alguma coisa que muda, e essa é a mudança pròpriamente dita, a das coisas que mudam em partes: o corpo se torna são porque isso sucede com o ôlho. Mas há alguma coisa que por sua

* O alto e o baixo, a direita e a esquerda, o anterior e o posterior. — (*N. do Trad.*)

própria natureza é movida diretamente, e essa é o essencialmente móvel. A mesma distinção se pode fazer para o motor; êste causa o movimento quer num sentido acidental, quer em relação a uma parte de si mesmo, quer essencialmente. Há aquilo que causa diretamente o movimento; e há o que é movido, o tempo em que é movido, e também aquilo de onde e para onde se move. Mas as formas, as modificações e os lugares que são os pontos terminais dos sêres que se movem, são imóveis, como o conhecimento ou o calor. Não é o calor que é um movimento, mas a calefação. A mudança não acidental não é encontrada em todos os sêres, mas só entre os contrários e os seus intermediários, bem como entre os contraditórios. Podemos convencer-nos disto por indução.

A mudança, nos sêres que mudam, ou se dá do positivo para o positivo, ou do negativo para o negativo, ou do positivo para o negativo, ou do negativo para o positivo. (Por positivo entendo aquilo que se expressa mediante uma afirmação.) Deve haver, portanto, três mudanças: a que procede do negativo para o negativo não é uma verdadeira mudança, já que, não sendo os têrmos contrários nem contraditórios, não há oposição.

A mudança do negativo para o positivo que o contradiz é geração — a mudança absoluta é geração absoluta e a mudança parcial, geração parcial; e a mudança do positivo para o negativo é destruição — a mudança absoluta é destruição absoluta, e a mudança parcial destruição parcial.

Se, pois, o "não-ser" tem vários sentidos e o movimento não pode ocorrer nem naquilo que implica união ou separação *, nem no que implica potência e se opõe ao ser própriamente dito (conquanto possa haver movimento *acidental* no não branco ou no não bom, p.ex., se êste fôr um homem), o que não é absolutamente um ser particular não pode de nenhum modo mover-se. É impossível, por conseguinte, que o não-ser esteja em movimento. E, assim sendo, a geração não pode ser movimento, pois é o que *não existe* que é gerado; mesmo admitindo-se plenamente que a sua geração seja acidental, contudo é certo que se pode predicar o "não-ser" daquilo que vem a ser no sentido absoluto da expressão. E tampouco o *repouso* pode ocorrer no que não é. Estas conseqüências nos enchem de perplexidade, mas ainda há mais: tudo que se move

* Isto é, no ser enquanto verdadeiro ou no não-ser enquanto falso. Cf. 1027b, 17 e segs. — (*N. do Trad.*)

está num lugar, mas o não-ser não está num lugar, pois do contrário estaria em alguma parte; logo, a própria destruição não é um movimento, pois o contrário do movimento é um
1068 a movimento ou o repouso, mas o contrário da destruição é a geração.

Como todo movimento é uma mudança e as espécies de mudança são as três mencionadas acima [1], e dessas três as que correspondem à geração e à destruição não são movimentos, sendo elas as mudanças de uma coisa para o seu têrmo contraditório, segue-se que só é movimento a mudança do positivo para o positivo. E os positivos ou são contrários, ou intermediários (pois a mesma privação deve ser considerada como um contrário), sendo, ademais, expressos por um têrmo afirmativo como "nu", "desdentado" ou "prêto".

12

Se as categorias são classificadas como substância, qualidade, lugar, ação ou paixão, relação, quantidade, deve haver três espécies de movimento — de qualidade, quantidade ou lugar. Não há movimento com respeito à substância (visto não haver nada que seja contrário à substância), nem à relação (pois é possível que, mudando uma de duas coisas relacionadas entre si, o têrmo relativo que era verdadeiro da outra coisa deixe de ser verdadeiro, conquanto essa outra coisa não mude em absoluto, de modo que o movimento relativo é acidental), nem ao agente e ao paciente, ao motor e ao ser em movimento, pois não há movimento de movimento, nem geração de geração, nem, em geral, mudança de mudança.

Em dois sentidos se poderia admitir um movimento de movimento: (1) o movimento poderia ser o sujeito em movimento, como um homem que se move porque muda do pálido ao moreno, de modo que êsse movimento, por sua vez, poderia ser aquecido ou resfriado, poderia mudar de lugar ou crescer. Mas isso é impossível, porquanto a mudança não é um sujeito. Ou (2) um sujeito poderia mudar da mudança para outra forma de existência, como o homem que muda da doença para a saúde. Mas isso também não é possível, a não ser acidentalmente, pois todo movimento é uma mudança de alguma coisa para outra. (E o mesmo quanto à geração e à destruição, só que estas são mudanças para coisas opostas num sentido, enquanto o outro, o movimento, é uma mudança para coisas

1 Cf. 1067b, 19 e segs.

opostas em outro sentido.) Suponhamos que o sujeito mude ao mesmo tempo da saúde para a doença, e desta própria mudança para outra. É evidente que, se êle está doente, pode experimentar ao mesmo tempo uma mudança de qualquer outra natureza (embora também possa estar em repouso), e, além disso, de cada vez uma mudança para um estado determinado; e essa nova mudança será a passagem de uma coisa definida a outra coisa definida; será, pois, a mudança oposta, que é a volta à saúde. Respondemos que isso só acontece acidentalmente, como a mudança do processo de recordação para o de esquecimento, que só ocorre porque *o sujeito em que se verifica o processo* está mudando, ora para um estado de conhecimento, ora para um estado de ignorância.

Além disso, se há mudança de mudança e geração de geração, o processo continuará até o infinito. O que é verdadeiro do posterior deve, pois, ser verdadeiro do anterior; p.ex., se
1068 b o simples vir-a-ser é o devir de um vir-a-ser anterior, aquilo que vem a ser alguma coisa estava anteriormente em processo de vir a ser; portanto, aquilo que vem a ser agora não existia ainda, mas só existia algo que vinha a vir a ser alguma coisa. E êsse algo vinha a ser anteriormente, de modo que, na ocasião, ainda não estava vindo a ser algo diferente. Ora, como num número infinito de têrmos não há um primeiro, faltará o primeiro desta série, e, por conseguinte, não haverá tampouco um segundo. Logo, nada pode vir a ser, nem mover-se, nem mudar.

Acresce que o que é capaz de movimento também é capaz do movimento contrário e de repouso. Portanto, o que vem a ser cessa de ser quando veio a vir a ser; com efeito, não pode cessar de ser logo que vem a vir a ser, nem depois que veio a ser, pois o que está cessando de ser deve *ser*. Ainda mais: é preciso que o que vem a ser, assim como o que muda, tenha uma matéria. Qual será ela, então? Que é isso que se torna movimento ou devir, como é um corpo ou uma alma o que sofre uma alteração? E, por outro lado, qual é o fim do movimento? O movimento ou o devir é a passagem de um sujeito de uma coisa para outra. Como, então, será preenchida esta condição? Não pode haver aprendizado de aprendizado, nem geração de geração.

Como, pois, não há movimento nem de substância, nem de relação, nem de atividade e passividade, resta que o movimento se verifique a respeito da qualidade, da quantidade e do lugar, pois cada uma destas categorias admite os contrá-

rios. Por qualidade entendo, neste caso, não a que se encontra na substância (pois a própria diferença seria uma qualidade), mas a faculdade de sofrer a ação, que faz com que uma coisa seja ou não suscetível de ser modificada. O imóvel é o que absolutamente não se pode mover, ou o que não é movido senão com dificuldade, levando muito tempo ou começando muito devagar, ou aquilo que, sendo naturalmente suscetível de movimento, não é movido quando, onde e como o pede a sua natureza. Dos sêres imóveis, só a êstes últimos aplico o têrmo "repouso", pois o repouso é o contrário do movimento, e por conseguinte deve ser uma privação no sujeito *suscetível de movimento.*

"Reunião no espaço" se diz dos sêres que estão em lugares próximos, e "separação" dos que estão em diferentes lugares. Há "contato" entre aquêles cujos extremos se unem. O "intermediário" é aquilo por onde passa o ser que muda contìnuamente, segundo a sua natureza, antes de chegar ao têrmo final da mudança. O "contrário no espaço" é o que está mais distante em linha reta. Diz-se "seguinte" do que vem depois do começo (quer em ordem de posição, quer de essência ou alguma outra), não havendo nada da mesma classe entre os dois, como linhas no caso de uma linha, unidades no de uma unidade, ou outra casa no de uma casa (nada impede, porém, que haja um intermediário de outro gênero). O seguinte sucede-se a alguma coisa e é algo posterior; "um" não se segue a "dois", nem o primeiro dia do mês ao segundo. É aquilo que, seguindo-se a outra coisa, a toca, é "contíguo". (Como tôda mudança se dá entre opostos e os opostos são contrários ou contraditórios, não havendo têrmo médio para êstes últimos, é evidente que todo intermediário está entre contrários.) O "contínuo" é uma espécie de "contíguo". Digo que duas coisas são contínuas quando os limites de cada uma, pelos quais se tocam e se mantêm unidas, se tornam um só e o mesmo, sendo evidente, pois, que o contínuo é encontrado nas coisas de que se forma naturalmente uma unidade por efeito do contato. E é óbvio que o seguinte é o primeiro dêstes conceitos (pois a sucessão não é necessàriamente contato, mas quando há contato, há sucessão; e quando uma coisa é contínua a outra, há contato, mas não é necessàriamente contínua por haver contato; e nas coisas que não se tocam não há unidade orgânica). Por conseguinte, um ponto não é o mesmo que uma unidade, pois o contato pertence aos pontos, mas não às unidades, que só têm sucessão; e, finalmente, há um intermediário entre os pontos, porém não entre as unidades.

Livro XII

1

A substância é o objeto de nossa pesquisa, pois os princípios e as causas que buscamos são os das substâncias. Se consideramos o universo como um todo, a substância é a sua parte primeira; e, se o encaramos como uma simples sucessão, também dêste ponto de vista a substância vem em primeiro lugar, seguida pela qualidade e esta pela quantidade. Ao mesmo tempo, as duas últimas não são sêres pròpriamente ditos, mas qualidades e movimentos do ser — do contrário, até o não branco e o não reto seriam sêres; pelo menos, dizemos que êles "são", p. ex.: "existe um não branco". Além disso, nenhuma das categorias, fora a substância, pode existir separadamente. E os antigos filósofos confirmaram na prática o primado da substância, pois era dela que buscavam os princípios, elementos e causas. Os pensadores de hoje tendem a classificar os universais como substâncias (pois os gêneros são universais, e em geral êles os consideram como princípios e substâncias, devido à natureza abstrata da sua pesquisa); mas os nossos antepassados davam como substâncias certas coisas particulares como o fogo e a terra, e não o que é comum a ambos, isto é, o corpo.

Existem três espécies de substância. Duas são sensíveis, sendo uma eterna e a outra perecível. Esta última é reconhecida por todos e inclui, p. ex., as plantas e os animais. Das substâncias sensíveis é preciso averiguar se só possuem um elemento ou muitos. A terceira é a substância imóvel, que certos filósofos afirmam ser capaz de existir independentemente, alguns dividindo-a em duas, outros identificando as Formas com os sêres matemáticos, outros postulando apenas os sêres matemáticos. As duas primeiras espécies constituem o objeto da Físi-

1069 b ca, pois implicam movimento; mas a terceira pertence a uma ciência distinta, se não há princípio que lhe seja comum com as outras.

2

A substância sensível é sujeita a mudança. Ora, se a mudança se dá entre opostos e intermediários, e não entre quaisquer opostos (pois a voz é não branca, mas nem por isso se muda em branca), mas apenas entre contrários, deve haver algum substrato que muda de um estado para o estado contrário, já que os contrários em si mesmos não mudam. Acresce que algo persiste, mas êsse algo não é o contrário; existe, pois, uma terceira coisa além dos contrários, a saber: a matéria. Ora, as mudanças são de quatro espécies — a mudança no tocante à essência, à qualidade, à quantidade ou ao lugar. A mudança quanto à essência é a simples geração e destruição; no que se refere à quantidade, o aumento e o decréscimo; quanto à qualidade, a alteração; e quanto ao lugar, o movimento. Portanto, a mudança se dá de um estado para o estado contrário sob êstes vários aspectos. Logo, a matéria que muda deve comportar ambos os estados. E, como uma coisa pode "ser" em dois sentidos, devemos dizer que tudo muda do que é em potência para o que é em ato, p. ex., do potencialmente branco para o atualmente branco; e o mesmo no caso do aumento e do decréscimo. Por conseguinte, não só uma coisa pode vir a ser acidentalmente, daquilo que não é, mas tudo vem a ser daquilo que é — em potência, entenda-se, e não em ato. E êsse é o "Um" de Anaxágoras; pois, em vez de "tôdas as coisas se achavam juntas", da "Mistura" de Empédocles e Anaximandro e do que a respeito pensava Demócrito, é preferível dizer que "tôdas as coisas se achavam juntas em potência, mas não em ato". Vê-se, assim, que êsses pensadores tinham alguma noção da matéria. Ora, tôdas as coisas que mudam têm matéria, mas matéria diferente; e das coisas eternas, as que não podem ser geradas mas se movem no espaço também possuem matéria — não a matéria que comporta geração, todavia, mas a que é suscetível de mover-se de um lugar para outro.

Pode-se perguntar de que espécie de não-ser procede a geração, pois "não-ser" se usa em três acepções. Se uma destas implica a existência potencial, não se trata de uma potência para tudo e qualquer coisa, mas coisas diferentes provêm de coisas

diferentes; nem é satisfatório dizer que "tôdas as coisas se achavam juntas", visto que elas diferem quanto à sua matéria; se não é assim, por que se gerou uma infinidade de coisas, e não uma só? Com efeito, a "razão" é uma só, e, se uma só fôsse também a matéria, deveria ter-se tornado em ato o que era em potência. Logo, as causas e princípios são três, dois dêles constituídos pelos pares de contrários — de um lado a definição e a forma, do outro a privação — e o terceiro, a matéria.

3

Observe-se, em seguida, que nem a matéria nem a forma vêm a ser — refiro-me à matéria e à forma primeiras. Tudo que 1070 a muda é alguma coisa, e a mudança tem uma causa e um fim. A causa é o motor imediato, o sujeito é a matéria e o fim é a forma. E assim, o processo continuaria ao infinito se não só o bronze se tornasse redondo, mas também o bronze e o redondo viessem a ser. É preciso, por conseguinte, que haja um limite nisso.

E mais ainda: cada substância se gera de alguma coisa que compartilha o seu nome. (Considero como substâncias os objetos naturais e as outras coisas.) Efetivamente, os sêres são gerados quer por arte, quer por natureza, ou por acaso, ou ainda espontâneamente. Ora, a arte é um princípio de movimento que reside em outro ser, a natureza é um princípio no próprio ser (pois o homem gera o homem), e as outras causas são privações destas duas.

Existem três espécies de substância: a matéria, que só é um ser determinado em aparência (pois matéria e substrato são tôdas as coisas que se caracterizam pelo contato e não pela unidade orgânica, como fogo, carne, cabeça; tôdas estas são matéria, e a matéria última é a da substância pròpriamente dita); a natureza, que é um ser determinado e um estado positivo para que se dirige o movimento; e, em terceiro lugar, a substância particular composta destas duas, como Sócrates ou Cálias. Ora, em certos casos o ser determinado não tem existência separada da substância composta; não a tem, p. ex., a forma da casa, a menos que a arte de construir exista separadamente (e tampouco há geração e destruição destas formas, mas é de outro modo que existem e não existem a casa independentemente da sua matéria, a saúde e todos os ideais da arte); mas

só para os objetos naturais pode existir o ser determinado à parte da coisa concreta. E assim, Platão foi lógico quando disse que há tantas Formas quantas são as espécies de objetos naturais (se de fato existem Formas à parte das coisas dêste mundo). As causas motrizes existem como coisas que precedem os efeitos, mas as causas no sentido de definições são simultâneas com os seus efeitos. Com efeito, quando um homem goza saúde, a saúde também existe; e a forma de uma esfera de bronze existe ao mesmo tempo que a esfera de bronze. (Mas é preciso examinar se há também formas que sobrevivem aos sêres em que se atualizam; a alma, por exemplo, poderia ser desta espécie — não tôda alma, porém, mas a razão, pois parece ser impossível que tôda alma sobreviva.) É evidente, pois, que não há fundamento necessário, pelo menos com base no que acabamos de dizer, para a existência das Idéias. O homem é gerado pelo homem, um determinado indivíduo pelo seu pai e do mesmo modo nas artes: a arte médica é a causa formal da saúde.

4

As causas e os princípios de coisas diferentes diferem em certo sentido, mas a outro respeito, se nos exprimimos universalmente e por analogia, são as mesmas para tôdas. Poder-se-ia efetivamente, perguntar se os princípios e elementos são diferentes ou os mesmos para as substâncias e para os têrmos relativos, e do mesmo modo no que tange a cada uma das categorias. Mas seria paradoxal que fôssem os mesmos para tudo, pois que dos mesmos elementos procederiam então os têrmos relativos e as substâncias. Qual será, então, êsse elemento comum? Porquanto (1) (*a*) não há nada de comum e ao mesmo tempo separado da substância e das outras categorias — isto é, daquelas que são predicadas; mas todo elemento é anterior às coisas de que é elemento. E, por outro lado, (*b*) a substância não é um elemento dos têrmos relativos, nem é qualquer dêstes um elemento da substância. Além disso, (2) como é possível que tôdas as coisas tenham os mesmos elementos? Nenhum elemento pode ser idêntico ao que é composto de elementos, p. ex., *B* ou *A* não podem ser o mesmo que *BA*. (Logo, nenhum dos inteligíveis, isto é, o ser ou a unidade, é um elemento, pois êstes são também predicáveis de cada um dos compostos.) De sorte que nenhum dos elementos será uma substância ou um têrmo relativo; mas é preciso que seja um

ou outro. Donde se segue que tôdas as coisas não têm os mesmos elementos.

Ou melhor, como costumamos dizer, num sentido têm e noutro não têm. Por exemplo, talvez os elementos dos corpos sensíveis sejam, como *forma*, o calor e, por outro lado, o frio, que é a privação do primeiro; e, como *matéria* aquilo que diretamente e em si mesmo possui êsses atributos em potência; e as substâncias abrangem tanto estas como os seus compostos, de que estas são os princípios, ou qualquer unidade que se gere do frio e do calor, como a carne ou o osso; pois o produto deve diferir dos elementos. Estas coisas têm, por conseguinte, os mesmos elementos e princípios (embora coisas diferentes em espécie tenham elementos diferentes em espécie); mas nem tôdas as coisas têm os mesmos elementos neste sentido; só os têm por analogia. Poder-se-ia dizer que existem três princípios — a forma, a privação e a matéria, mas cada um dêstes difere para cada classe, p. ex.: na côr são o branco, o prêto e a superfície, e no dia e na noite são a luz, as trevas e o ar.

Os elementos constitutivos não são as únicas causas. Há também as causas externas, como a motriz. É claro, pois, que embora "princípio" e "elemento" sejam coisas diferentes, ambos são causas. Ambos estão compreendidos na denominação de princípio, e aquilo que age como produtor de movimento ou de repouso é um princípio e uma substância.

Por conseguinte, de um ponto de vista analógico há três elementos e quatro causas ou princípios; mas os elementos diferem para diferentes coisas, e o mesmo sucede à causa motriz próxima. Saúde, doença, corpo: a causa motriz é a arte médica. Forma, uma espécie particular de desordem, tijolos: a causa motriz é a arte de construir. E, como nos sêres naturais — no homem, por exemplo, a causa motriz é o homem, e nos produtos do pensamento a forma ou o seu contrário, haverá num sentido três causas, e quatro noutro. Efetivamente, a arte médica é em certo sentido a saúde, e a arte arquitetônica é a forma da casa, e o homem procria o homem. E por último, além de tôdas estas existe aquela que, como primeira de tôdas as coisas, a tôdas elas move.

5

Alguns sêres podem existir à parte e outros não; e os primeiros é que são substâncias. De sorte que todos os sêres têm

as mesmas causas, uma vez que, sem substâncias, não há modificações nem movimentos. Além disso, é provável que essas causas sejam a alma e o corpo, ou a razão, o desejo e o corpo.

De outro ponto de vista, coisas idênticas por analogia são princípios, como o ato e a potência; mas êstes não só diferem para diferentes sêres mas também se aplicam a êles de diferentes modos. Com efeito, em alguns casos a mesma coisa existe ora em ato, ora em potência, como o vinho, a carne ou o homem. (E êstes também se incluem nas causas que mencionamos acima, pois a forma existe em ato, se pode ter existência à parte, e o mesmo é verdadeiro do complexo de forma e matéria e da privação, p. ex., das trevas ou da doença; mas a matéria existe potencialmente, pois ela é o que pode ser modificado quer pela forma, quer pela privação.) Mas a distinção entre ato e potência aplica-se de outro modo aos casos em que a matéria da causa e a do efeito não são a mesma, e sim diferentes. Por exemplo, a causa do homem é (1) os seus elementos, isto é, fogo e terra como matéria, e a sua forma própria (2) um ser exterior, isto é, o pai; e, além dêstes, (3) o Sol e a sua trajetória oblíqua, que não são nem a matéria, nem a forma, nem a privação do homem, nem da mesma espécie que êle, mas causas motrizes.

Cumpre notar, além disto, que algumas causas podem ser expressas em têrmos universais e outras não. Os princípios imediatos de tôdas as coisas são o ser determinado, que é imediato em ato, e um outro que é imediato em potência. Não existem, portanto, as causas universais de que falávamos. O princípio originador dos indivíduos é o indivíduo. "Homem" seria o princípio originador do homem universal, mas o homem universal não existe. Peleu é o princípio originador de Aquiles, teu pai de ti, e êste B particular dêste BA particular, embora o B universal seja o princípio originador do BA em geral.

Ainda mais: se bem que as causas das substâncias sejam as causas de tôdas as coisas, coisas diferentes têm diferentes causas e elementos, como dissemos [1]; as causas das coisas que não pertencem à mesma classe, isto é, das côres e dos sons, das substâncias e das quantidades, não são as mesmas a não ser por analogia; e das coisas da mesma espécie são diferentes, não em espécie, mas no sentido em que o são as causas de diferentes indivíduos: tua matéria, tua forma e tua causa motriz diferem das minhas, conquanto sua definição geral seja a mesma. E, se indagamos quais são os princípios ou elementos das substâncias, relações e quantidades — se são os mesmos ou diferentes — é claro que quando os nomes das causas são usados em vários sentidos as causas de cada um são as mesmas, mas quando distinguimos os sentidos elas são diferentes. Nas acepções seguintes, porém, as causas de tudo são as mesmas. (1) São as mesmas ou análogas no sentido de serem comuns a tôdas as coisas a matéria, a forma, a privação e a causa motriz; (2) as causas das substâncias podem ser consideradas como causas de tôdas as coisas no sentido de que, eliminando-se as substâncias, tôdas as coisas desaparecem; e (3) o que é primeiro em ato é a causa de tôdas as coisas. Mas em outro sentido há diferentes causas primeiras, a saber, todos os contrários que nem são genéricos, nem sêres ambíguos; e, por fim, as matérias de sêres diferentes diferem umas das outras.

1 Cf. 1070b, 17.

Acabamos de mostrar quais e quantos são os princípios dos sêres sensíveis, e em que casos são os mesmos e em que casos são diferentes.

6

Dissemos que há três espécies de substância, duas físicas e uma imóvel. Desta última vamos falar agora, mostrando que existe necessàriamente uma substância imóvel eterna. Porquanto as substâncias são as primeiras das coisas existentes, e se tôdas elas forem destrutíveis, destrutíveis serão também tôdas as coisas. Ora, é impossível que o movimento tenha começado ou que termine, pois êle deve ter existido sempre; e o mesmo quanto ao tempo, pois do contrário não haveria um antes e um depois. De sorte que o movimento é também contínuo no mesmo sentido em que o é o tempo, dado que êste ou é a mesma coisa que o movimento, ou um atributo dêle. E não existe movimento contínuo salvo o que ocorre no espaço, e dêste, apenas o circular.

Se há, porém, algo que seja capaz de mover as coisas ou de agir sôbre elas, mas não o faça realmente, não será necessário que haja movimento, pois o que tem uma potência nem sempre a exerce. Nada nos adianta, pois, supor substâncias eternas, como fazem os que acreditam nas Formas, a não ser que nelas haja um princípio capaz de produzir mudança. E nem mesmo isso basta, como tampouco será suficiente uma outra substância além das Formas, pois se ela não fôr capaz

de agir não haverá movimento. Digo mais: ainda que ela aja, isso não bastará, se a sua essência fôr apenas potência; não haverá movimento *eterno*, porquanto o que é em potência pode não ser. Deve, por conseguinte, haver um tal princípio, cuja própria essência seja a atualidade. Por outra parte, estas substâncias devem ser imateriais, pois se há algo de eterno hão de ser elas. Sua essência é, por conseguinte, o próprio ato.

Mas aqui surge uma dificuldade. Segundo parece, tudo que age é capaz de agir, mas nem tudo que é capaz de agir, age. A potência teria, então, prioridade. Mas, a ser assim, nada do que existe, existe necessàriamente, pois é possível que tôdas as coisas tenham a capacidade de existir sem existirem ainda.

No entanto, quer adotemos a opinião dos teólogos que fazem sair o mundo da noite, quer a dos físicos para os quais "tôdas as coisas existiam misturadas", em ambos os casos a impossibilidade é a mesma. Pois como haverá movimento, se não há uma causa existente em ato? A madeira, é claro, não se moverá por si mesma — é preciso a arte do carpinteiro para pô-la em movimento. Tampouco serão os mênstruos ou a terra que se fecundarão a si mesmos; indispensável é que as sementes ajam sôbre a terra e o sêmen sôbre o sangue menstrual.

Eis aí por que alguns filósofos admitem a ação eterna, como Leucipo e Platão[1], dizendo que há sempre movimento. Mas não explicam nem o porquê, nem a natureza dêsse movimento; nem, se o mundo se move nesta ou naquela direção, nos indicam a causa disso. Ora, nada se move ao acaso, mas é preciso que sempre haja uma causa motriz; uma coisa se move numa direção por sua própria natureza, e em outra pela fôrça, pela influência da razão ou de algo mais. E qual é a espécie primária de movimento? Eis aí uma questão da mais alta importância. No modo de ver de Platão, pelo menos, não é lícito mencionar aqui o que êle supõe às vêzes ser a origem do movimento, aquilo que se move por si mesmo[2]; pois, a crer nêle, a alma é posterior e coetânea do céu[3]. Assim, pois, considerar a potência como anterior ao ato é uma opinião verdadeira de um ponto de vista e errônea de outro; êste assunto já foi por nós examinado[4]. Que o ato é anterior, atesta-o Anaxágoras (pois a sua "razão" é ato) e Empédocles com a sua doutrina

1 Cf. *Timeu*, 30.
2 Cf. *Fedro*, 245; *Leis*, 894.
3 Cf. *Timeu*, 34.
4 Cf. 1071b, 22-26.

do amor e da discórdia, e os que dizem haver sempre movimento, como Leucipo. Por conseguinte, o caos ou a noite não existiram por um tempo infinito, mas as mesmas coisas têm sempre existido (quer passando por um ciclo de mudanças, quer obedecendo a alguma outra lei), já que o ato é anterior à potência. Se, pois, há um ciclo constante, deve haver um ser cuja ação continue sendo eternamente a mesma. E, para que exista geração e destruição, deve haver um outro princípio que sempre aja em diferentes sentidos. É preciso, então, que êste segundo princípio aja num sentido em virtude de si mesmo e noutro sentido em virtude de outra coisa — ou de um terceiro agente, ou do primeiro. Ora, forçosamente será o primeiro, pois, a não ser assim, êste causaria o movimento tanto do segundo agente como do terceiro. Por isso é preferível dizer: "do primeiro". Foi êle a causa da eterna uniformidade, e uma outra coisa é a causa da variedade; claro está, pois, que ambos conjuntamente serão a causa da eterna variedade.

Temos aí o caráter real dos movimentos. Que necessidade há de buscar outros princípios?

7

Como (1) esta é uma explicação aceitável, e (2) se ela não fôsse verdadeira o mundo teria de provir da noite, de "tôdas as coisas juntas" e do não-ser, podemos dar como resolvidas as nossas dificuldades. Existe, pois, algo que sempre se move com um movimento constante, que é um movimento circular; não só o prova o raciocínio como os próprios fatos. Donde se segue que o primeiro céu deve ser eterno, e também que é movido por alguma coisa. E, como o que move e é movido é intermediário, existe algo que move sem ser movido e que é eterno, uma substância e uma atualidade.

Tal é o movimento do desejável e do inteligível: movem sem ser movidos. Os objetos primeiros do desejo e do pensamento são os mesmos, pois o bem aparente é o objeto do apetite e o bem real é o objeto primeiro do desejo racional. Mas desejamos uma coisa porque nos parece boa, e não nos parece tal porque a desejamos: o pensamento é o ponto de partida. Ora, o pensamento é movido pelo inteligível e uma das duas colunas de opostos é em si mesma o inteligível. Nela, a substância ocupa o primeiro lugar; e, na substância, aquela que é simples e existe em ato. (O "um" e o simples não significam a mesma

coisa; o "um" designa uma medida comum a muitos sêres, e o simples, uma natureza determinada do próprio ser.) Mas também o belo e o desejável por si mesmo encontram-se na mesma coluna; e o primeiro em qualquer classe é sempre o melhor, ou análogo ao melhor.

1072 b A possibilidade de existir uma causa final entre os sêres imutáveis é mostrada pela discriminação dos seus significados. Com efeito, a causa final é (*a*) um ser a bem do qual se pratica a ação, (*b*) uma coisa que a ação tem em mira. Dêstes dois, o segundo existe entre os sêres imutáveis, mas o primeiro não. Portanto, a causa final produz o movimento enquanto é amada, ao passo que tôdas as outras coisas movem porque são movidas. Ora, o que é movido pode ser diferente do que é. De sorte que, sendo a sua atualidade a forma primeira de movimento espacial, na medida em que êsse ser está sujeito à mudança é capaz de ser diferente — se não em substância, pelo menos quanto ao lugar. Mas, como há um ser que move sem ser movido e que existe em ato, êsse ser não pode ser diferente do que é. O movimento no espaço é a primeira espécie de mudança, e o movimento circular a primeira espécie de movimento espacial; e êste é o que o primeiro motor produz. O primeiro motor existe, pois, necessàriamente; e, na medida em que existe por necessidade, o seu modo de ser é bom, e neste sentido é êle um primeiro princípio. Com efeito, o necessário tem todos êstes sentidos: o forçosamente necessário, porque contraria o impulso natural, aquilo que é condição imprescindível do bem, e o que absolutamente é de tal maneira e não pode ser de outra.

Tal é o princípio a que estão subordinados os céus e tôda a Natureza. E é uma vida semelhante à melhor que gozamos aqui na Terra, mas apenas por pouco tempo, visto que êle se encontra perpètuamente nesse estado, o que a nós outros é impossível, e porque a sua atualidade é também prazer. (E por esta razão a vigília, a percepção e o pensamento são os nossos maiores prazeres, enquanto a esperança e a memória só são prazeres devido à relação que têm com êstes.) O pensamento em si gira em tôrno do que é melhor em si, e o pensamento por excelência, do que é melhor na mais absoluta acepção do têrmo. E o pensamento aplica-se a si mesmo porque compartilha a natureza do seu objeto, tornando-se êle próprio objeto de pensamento ao entrar em contato com os seus objetos e ao refletir sôbre êles, de modo que o mesmo são o pensamento e o seu objeto. Com efeito, aquilo que é *capaz* de receber o inteligível, isto é, a essência, é o pensamento. Por outro lado, é *ativo* quando *possui* êsse objeto. Portanto, o elemento divino que o pensamento parece conter é a posse e não a receptividade, e a contemplação é o gôzo supremo e a soberana beatitude.

Se Deus goza eternamente essa felicidade que nós só conhecemos por instantes, tal coisa nos enche de admiração, e mais ainda se a sua felicidade é maior. E maior é, seguramente. A vida reside nêle, porque a atualidade do pensamento é vida, e Deus é essa atualidade; a atualidade autônoma de Deus é a vida perfeita e eterna. Dizemos, pois, que Deus é um ser vivo, eterno, supremamente bom, de sorte que a êle pertencem a vida e a duração contínua e eterna; pois isso é Deus.

Não tem fundamento a opinião dos que supõem, como os Pitagóricos e Espeusipo, que o primeiro princípio não é a suprema beleza e o supremo bem, porque os princípios tanto das plantas como dos animais são *causas,* enquanto a beleza e a perfeição são *efeitos* dessas causas. A semente provém de outros indivíduos, que são anteriores e completos, e o mais primitivo
1073 a não é a semente, mas o ser completo. Devemos dizer, por exemplo, que antes da semente há um homem — não o homem produzido pela semente, mas um outro, do qual ela provém.

É evidente, pois, pelo que acabamos de dizer, que existe uma substância eterna, imóvel e separada dos sêres sensíveis. Fica também demonstrado que essa substância não pode ter nenhuma extensão, que não possui partes e é indivisível, pois ela produz o movimento através do tempo infinito, e nada que seja fínito pode ter um poder infinito. Tôda extensão é finita ou infinita, e essa substância, pela razão dada acima, não pode ter uma extensão finita; e tampouco pode ter uma extensão infinita, porque tal coisa jamais existiu. Finalmente, ela é impassível e inalterável, pois tôdas as mudanças são posteriores à mudança de lugar.

8

Tornam-se assim manifestas as razões de tôdas essas coisas. Mas essa substância é uma só ou mais de uma? E, se mais de uma, quantas são elas? Eis aí uma questão que não podemos omitir. E, quanto às opiniões expressas por outros filósofos, convém lembrar que êles nada disseram de claro sôbre o número das substâncias. A teoria das Idéias não contém nenhuma

discussão especial dêste assunto. Os que admitem a existência de Idéias dizem que elas são números, e ora falam dos números como se fôssem ilimitados, ora como limitados pelo número 10. Mas por que precisamente dez? A êste respeito não nos dão nenhuma demonstração concludente. Nós, por nossa parte, discutiremos o assunto partindo das pressuposições e distinções que estabelecemos atrás.

O primeiro princípio ou ser primeiro não é suscetível de ser movido, quer em si mesmo, quer acidentalmente, mas diga-se antes que é êle que produz o movimento primeiro, movimento eterno e único. Ora, o que é movido o é necessàriamente por alguma coisa; por outro lado, o primeiro motor deve ser imóvel em si mesmo; o movimento eterno deve ser produzido por algo de eterno, e o movimento simples por algo de simples; e, como vemos que além do movimento simples do universo, o qual, como dissemos, é produzido pela substância primeira e imóvel, existem outros movimentos espaciais que também são eternos — os dos planêtas (pois todo corpo que se move em círculo é eterno e incapaz de repouso, como demonstramos nos tratados físicos [1], cada um dêstes últimos movimentos deve também ser causado por uma substância imóvel em si mesma e eterna. Com efeito, a natureza dos astros é eterna precisamente por ser uma espécie de substância; ora, o motor é eterno e anterior à coisa movida, e só uma substância pode ser anterior a uma substância. É evidente, pois, que deve haver substâncias em número igual ao dos movimentos dos astros, substâncias eternas por sua natureza, imóveis em si mesmas e inextensas, pelo motivo indicado acima [2].

É certo, por conseguinte, que os motores são substâncias e que um dêles é primeiro e um outro segundo, na mesma ordem que os movimentos dos astros. Mas quanto ao número de movimentos defrontamo-nos com um problema que deve ser examinado do ponto de vista daquela ciência matemática que mais se aproxima da Filosofia — a saber, da Astronomia. Com efeito, esta ciência especula sôbre a substância que é sensível mas eterna, ao passo que as outras ciências matemáticas — a Aritmética e a Geometria — não tratam de substâncias.

Que os movimentos são mais numerosos do que os corpos movidos, é coisa evidente mesmo para aquêles que não se

1 Cf. *Física*, Livro VIII, Caps. 8 e 9; e *Do Céu*, Livro I, Cap. 9; Livro II, Caps. 3-8.
2 Cf. linhas 5-11.

ocuparam com êsse assunto senão superficialmente; pois cada um dos planêtas tem mais de um movimento. Quanto ao número real dêsses movimentos, a fim de dar uma certa noção da matéria citaremos agora o que dizem alguns matemáticos. Dêste modo teremos algum número definido a que nos reportar; mas quanto ao resto devemos em parte investigar por nós mesmos, e em parte aprender com outros investigadores; e, se os que estudam êste assunto formam uma opinião contrária à que acabamos de expor, devemos examinar cuidadosamente o que afirmam ambas as partes e seguir a mais exata.

Eudoxo supôs que o movimento do Sol ou da Lua envolve, em cada caso, três esferas, das quais a primeira é a esfera das estrêlas fixas, a segunda se move no círculo que passa pelo meio do Zodíaco, e a terceira no círculo que, estando contido no Zodíaco, o corta diagonalmente em tôda a sua largura; o círculo da Lua, entretanto, tem uma inclinação maior que o do Sol. E o movimento dos planêtas envolve, em cada caso, quatro esferas, das quais a primeira e a segunda são as mesmas que as duas primeiras mencionadas acima (pois é a esfera das estrêlas fixas que move tôdas as outras esferas, e a que está colocada logo abaixo dessa e se move no círculo mediano do Zodíaco é comum a todos os astros); mas os *pólos* da terceira esfera de cada planêta encontram-se no círculo mediano do Zodíaco, e o movimento da quarta esfera ocorre num círculo inclinado sôbre o equador da terceira; e os pólos da terceira esfera são diferentes para cada um dos planêtas, salvo os de Vênus e Mercúrio, que são os mesmos.

Para Calipo, a posição das esferas é idêntica à imaginada por Eudoxo, mas, embora atribuísse os mesmos números que êste a Júpiter e Saturno, julgou necessário acrescentar duas esferas mais ao Sol e outras duas à Lua, a fim de explicar os fatos observados; e mais uma a cada um dos outros planêtas.

Mas, para que a combinação de tôdas essas esferas possa explicar os fatos observados, é necessário que existam outras para cada um dos planêtas (uma menos do que as indicadas acima); sua função será opor-se ao movimento das já mencionadas e fazer voltar à mesma posição a esfera mais exterior do astro que, em cada caso, está situado logo abaixo do astro em questão; pois só assim podem as fôrças em jôgo produzir o movimento observado dos planêtas. Visto, pois, que as esferas em que se movem os planêtas são oito para Saturno e Júpiter e vinte e cinco para os outros, e, destas, só não exigem movi-

mentos em sentido inverso aquelas em que se move o planêta colocado por baixo de todos os demais (a Lua), haverá, para os dois primeiros astros, seis esferas que se movem em sentido contrário, e dezesseis para os quatro planêtas seguintes. Portanto, o número total das esferas — tanto das que movem os planêtas como das que se opõem à ação dessas — será cinqüenta e cinco. E, se não acrescentarmos à Lua e ao Sol os movimentos que mencionamos [1], não haverá ao todo mais de quarenta e sete esferas.

Admitamos que seja êsse o número das esferas. É provável, pois, que haja outras tantas substâncias imóveis e princípios, mas, quanto a demonstrar que assim é *necessàriamente*, deixo-o ao encargo de outros mais hábeis. Entretanto, se não pode haver nenhum movimento que não conduza ao movimento de um astro, e se, além disso, devemos considerar como um fim todo ser e tôda substância que é imune ao movimento e por sua própria natureza alcançou a melhor das condições, não pode haver outro ser à parte dos que nomeamos e êsse será necessàriamente o número das substâncias. Se outros houvesse, suscitariam mudanças como causas finais de movimento; mas não pode haver outros movimentos além dos que enumeramos. E é razoável inferir isto da consideração dos corpos que se movem; com efeito, se todo motor existe por causa do objeto em movimento e todo movimento pertence a um objeto movido, não pode haver nenhum movimento que não tenha por fim senão a si mesmo ou a um outro movimento, mas todos os movimentos existem por causa dos astros. Suponhamos que haja um movimento que tenha por fim outro movimento; êste, então, terá por fim alguma outra coisa. Mas não se pode continuar assim até o infinito; logo, todo movimento terá por fim um dos corpos divinos que se movem no céu.

Evidentemente, não existe mais que um céu. Se os céus fôssem muitos, como muitos são os homens, os princípios motores, de que deve haver um para cada céu, seriam um quanto à essência mas muitos em número. Ora, tôdas as coisas múltiplas têm matéria, porque a definição de tôdas é uma só, como a de homem, mas se aplica a muitos sêres, enquanto Sócrates é um só. Mas a essência primeira não tem matéria, visto que é uma realidade perfeita. Por conseguinte, o primeiro motor imóvel é uno tanto na definição como em número, e da mesma forma

1 1073b, 35 — 1074a, 4.

o que é movido sempre e contìnuamente; donde se segue que não existe mais de um céu.

1074 b Uma tradição vinda da mais remota antiguidade e transmitida aos pósteros sob a forma de um mito diz que êsses corpos são deuses e que o divino abarca a Natureza tôda. O elemento mítico foi acrescentado mais tarde, tendo em vista persuadir a multidão e servir às leis e aos interêsses comuns. Dizem que os deuses têm forma de homens e de alguns outros animais, acrescentando outras coisas similares ou decorrentes destas que mencionamos. Se, porém, separarmos dêsses acréscimos o ponto fundamental e o considerarmos em si mesmo — a crença de que as primeiras substâncias são deuses — veremos que é uma idéia verdadeiramente inspirada. Não é improvável que, embora cada arte e cada ciência se tenha desenvolvido muitas vêzes ao máximo e tornado a perecer, essas opiniões, juntamente com outras, fôssem preservadas até os nossos tempos como relíquias do tesouro antigo. Só assim podemos compreender com clareza as opiniões de nossos avós e as tradições dos primeiros tempos.

9

A natureza do pensamento divino suscita certos problemas. Com efeito, o pensamento parece ser a mais divina das coisas que conhecemos; mas, para sê-lo efetivamente, como deve êle exercer-se? Isto apresenta dificuldades. Se não pensa em nada, onde está a sua dignidade? Seria como um homem que dormisse. E se pensa, mas isso depende de outra coisa, não pode ser a melhor substância, uma vez que essa substância não seria então o próprio pensamento, mas uma simples faculdade de pensar; pois é o *ato* de pensar que lhe confere o seu valor. Além disso, quer seja faculdade, quer ato, que pensa êle? Porque, ou pensa a si mesmo, ou a algum outro objeto. E, se pensa outro objeto, ou êste é sempre o mesmo, ou varia. Mas tem ou não importância que o objeto do pensamento seja êle próprio ou uma coisa qualquer? Não seria absurdo que pensasse em certas coisas? É evidente, pois, que pensa no que há de mais divino e excelente, e que nunca muda, porquanto mudar seria passar do melhor ao pior e seria já um movimento. Donde se conclui que (1) se o pensamento não é o ato de pensar, mas uma potência, é provável que o exercício constante dessa faculdade fôsse para êle uma fadiga; e (2) haveria evidentemente, algo mais valioso do que êle, a saber, o objeto pensado. Pois

tanto o pensamento como o ato de pensar pertencerão inclusive ao que pensa a coisa mais desprezível do mundo, de forma que, se isso se deve evitar (e deve, pois existem até certas coisas que é preferível não ver a vê-las), o ato de pensar não pode ser o que há de mais excelente. Logo, é a si mesmo que o pensamento divino pensa (já que é êle a mais excelente das coisas), e o seu pensar é um pensamento do pensamento.

Mas o conhecimento, a percepção, a opinião e o entendimento sempre têm por objeto uma outra coisa e não se ocupam de si mesmos senão de passagem. Por outro lado, se pensar e ser pensado são duas coisas diferentes, qual dos dois constitui a excelência do pensamento? Porque não é o mesmo *ser* um ato de pensar e *ser* um objeto de pensamento. A isto respondemos que em alguns casos o conhecimento é o objeto. Nas ciências criadoras é a substância ou essência do objeto, abstraída a matéria, e nas ciências teóricas é a definição ou o ato de pensar, o objeto mesmo do pensamento. E assim, dado que o pensamento e o seu objeto não diferem no tocante às coisas que não têm matéria, o pensamento divino e o seu objeto serão o mesmo, isto é, o pensamento se identificará com o objeto pensado.

Resta uma última questão: se o objeto do pensamento divino é composto. Se o fôsse, o pensamento mudaria ao passar de uma parte do todo a outra. Respondemos que tudo o que não tem matéria é indivisível. Assim como o pensamento humano, ou antes, o pensamento dos sêres compostos, não possui e bem neste ou naquele instante, mas o seu bem supremo, sendo algo *diferente* dêle, só é alcançado num instante indivisível — assim também o pensamento eterno, que tem *a si mesmo* por objeto, pensa a si mesmo durante a eternidade.

10

Devemos examinar igualmente como o universo encerra o bem e o supremo bem — se como algo separado que existe por si mesmo, ou como a ordem das partes. Provàvelmente de ambas as maneiras, como um exército. Com efeito, o bem de um exército reside tanto na sua ordem como no seu comandante, e mais neste que naquela; pois o comandante não depende da ordem, mas a ordem depende dêle. Tudo tem o seu lugar marcado no mundo — peixes, aves, plantas — mas nem tudo do mesmo modo. O mundo não é feito de tal maneira que os

sêres estejam isolados uns dos outros; há entre êles uma relação mútua em vista de um só fim. O mundo é como uma família em que os homens livres são os que menos liberdade têm de agir segundo a sua fantasia, mas tôdas ou quase tôdas as suas funções já se acham determinadas, enquanto os escravos e os animais, cuja contribuição para o bem comum é pequena, vivem em geral ao acaso. O princípio da missão de cada coisa no universo é a sua própria natureza; quero dizer, por exemplo, que no mínimo todos devem acabar dissolvendo-se nos seus elementos e que há ainda outras funções que todos compartilham para o bem do conjunto.

Não podemos deixar de observar os resultados impossíveis ou paradoxais com que se defrontam os defensores de teorias diferentes da nossa, quais são as opiniões dos pensadores mais sutis e quais delas apresentam menos dificuldades.

Tôdas as coisas, segundo todos os filósofos, derivam de contrários. Mas nem "tôdas as coisas", nem "de contrários" são expressões corretas; e tampouco nos dizem êsses pensadores como tôdas as coisas em que estão presentes os contrários podem derivar dêstes; pois os contrários não são afetados uns pelos outros. Ora, em nosso sistema a dificuldade se resolve naturalmente pela existência de um terceiro elemento.

Há filósofos que fazem da matéria um dos dois contrários: para uns o desigual é a matéria do igual, para outros o múltiplo é a matéria do "um". Esta doutrina se refuta do mesmo modo. A matéria una subjacente a todo par de contrários não é o contrário de nada. Acresce que tôdas as coisas participariam do mal, menos a unidade, porque o próprio mal é um dos elementos.

A outra escola nem sequer trata o bem e o mal como princípios; no entanto, em tôdas as coisas é o bem um princípio por excelência. A escola que mencionamos em primeiro lugar tem razão em admitir o bem como princípio, mas êsses filósofos não nos explicam o "como" — se o bem é um princípio a título de causa final, de causa motriz ou de forma.

A opinião de Empédocles não é menos paradoxal, pois êle identifica o bem com o amor, mas êste é ao mesmo tempo princípio como causa motriz (porque une as coisas) e como matéria (porque faz parte da mistura). Ora, ainda que a mesma coisa pudesse ser princípio ao mesmo tempo como matéria e como causa motriz, a essência das duas, pelo menos, não seria

idêntica. Sob que aspecto, então, é o amor um princípio? Outro paradoxo é ter êle considerado imperecível a discórdia, pois esta é a essência mesma do seu "mal".

Anaxágoras faz do bem um princípio motor, pois a sua "razão" move as coisas. Isso, contudo, ela o faz em vista de um fim. Temos aí um nôvo princípio, a não ser que êle se coloque no nosso ponto de vista, porquanto para nós a arte médica é, em certo sentido, saúde. Outro absurdo é não admitir um contrário para o bem, isto é, para a razão.

Mas nem todos os que falam de contrários se servem dêles, a não ser que demos uma forma diferente às suas concepções. E ninguém nos explica por que alguns sêres são perecíveis e outros imperecíveis, mas fazem originar-se todos os sêres dos mesmos princípios.

Há filósofos que tiram o ser do não-ser. Outros, para se eximirem a essa necessidade, reduzem tudo à unidade absoluta. Além disso, por que tem de haver sempre devir, e qual é a causa do devir? Ninguém no-lo explica. E os que admitem dois princípios devem admitir um terceiro, um princípio superior. No mesmo caso estão os que crêem nas Formas: com efeito, como é que as coisas vêm a participar e por que participam das Formas? E, enquanto os demais pensadores são forçados a reconhecer a existência de algo contrário à Sabedoria, isto é, à mais alta forma de conhecimento, nós não nos vemos nessa situação. Não reconhecemos contrário no que é primeiro, pois todos os contrários têm matéria e, por conseguinte, só existem em potência; e a ignorância, por ser contrária a um conhecimento qualquer, implicaria num objeto contrário ao dêsse conhecimento. Mas o que é primeiro não tem contrário.

Por outro lado, se além dos sêres sensíveis não existem outros, não pode haver primeiro princípio, nem ordem, nem devir, nem harmonia nos corpos celestes, mas cada princípio terá um outro antes de si, como nas doutrinas dos teólogos e de todos os físicos. Mas, se as Formas ou os números realmente existem, não haverá causa de nada; ou, pelo menos, não haverá causa motriz. Além disso, como pode a extensão, isto é, um contínuo, originar-se de partes inextensas? Porquanto o número não pode produzir um contínuo, nem como causa motriz, nem como forma. Tampouco pode haver um contrário que também seja, essencialmente, um princípio produtor ou motor; pois um contrário pode não existir. Ou, pelo menos, a sua ação seria posterior à sua potência — o mundo, por conseguinte, não seria eterno. Ora, o mundo *é* eterno. Torna-se necessário, pois, negar uma dessas premissas. Já mostramos como fazê-lo. Mais ainda: em virtude de quê os números, ou a alma e o corpo, ou em geral a forma e a própria coisa, são um? Ninguém o diz, nem pode dizê-lo a menos que reconheça conosco que isso ocorre em virtude da causa motriz.

Quanto aos que tomam como princípio o número matemático, e com êle passam a gerar uma espécie de substância após outra, dando princípios diferentes a cada uma, êsses fazem da substância do universo uma simples série de episódios (pois que importa então a uma substância que outra substância exista ou não exista?). Dão-nos êles uma multidão de princípios governantes; mas o mundo não se deixa governar mal.

"O mundo de muitos não é bom;
que haja um chefe só [1]."

1 *Ilíada*, II, 204.

LIVRO XIII

1

Em nosso tratado sôbre a Física dissemos qual é a natureza da substância das coisas sensíveis, primeiro quando nos ocupamos com a matéria [1], e depois ao tratar das substâncias em ato [2]. Ora, como o objeto de nossas indagações é saber se além das substâncias sensíveis existe ou não uma substância imóvel e eterna, e, se existe, qual é a sua natureza, devemos começar examinando o que outros disseram, a fim de não incorrer nos mesmos erros que êles, caso algumas de suas opiniões sejam infundadas; e, se houver algum ponto de doutrina que seja comum a êles e a nós, não teremos motivo de queixa contra nós mesmos, pois é preciso contentar-nos em expor certos pontos melhor do que o fizeram os nossos antecessores e não lhes ficar atrás em outros.

Quanto ao assunto que nos ocupa, há duas doutrinas: uma diz que os sêres matemáticos — isto é, os números, as linhas etc. — são substâncias, e a outra, que o são as Idéias. Há alguns que dêstes sêres fazem duas classes diferentes — as Idéias e os sêres matemáticos; outros consideram a ambos como sendo uma só e a mesma natureza; para outros, enfim, as substâncias matemáticas são as únicas substâncias. Comecemos por examinar os sêres matemáticos independentemente de qualquer outra natureza — sem indagar, por exemplo, se êles são na realidade Idéias ou se serão ou não os princípios e substâncias das coisas existentes, mas apenas se, como sêres matemáticos, existem ou não — e, se existem, qual é o modo de sua existência. Depois

1 *Física*, Livro I.
2 *Física*, Livro II; *Metafísica*, Livros VII, VIII e IX.

falaremos separadamente das Idéias, sem nos alongarmos muito sôbre elas e apenas na medida que convém ao nosso objetivo, pois a maioria das questões referentes a êste assunto têm sido fartamente discutidas mesmo fora da nossa escola. Além disso, no decurso de nosso exame acabaremos por lançar luz também sôbre esta questão, quando examinarmos [1] se as substâncias e os princípios dos sêres existentes são os números e as Idéias; porque essa é a terceira questão que vem depois das Idéias.

Se os sêres matemáticos existem devem existir nos objetos sensíveis, como dizem alguns, ou então separados dêles (há quem defenda esta opinião). Se não estão nem nos objetos sensíveis, nem fora dêles, ou não existem, ou só existem em algum sentido especial. De modo que em nossa discussão não indagaremos se êles existem, mas como existem.

2

Ao tratar das dificuldades que era preciso resolver [2], dissemos que era impossível que os sêres matemáticos existissem nos objetos sensíveis e que tal doutrina é artificial; salientamos que dois sólidos não podem encontrar-se a um tempo no mesmo lugar e também que, de acôrdo com êsse argumento, tôdas as outras potências, tôdas as outras naturezas se encontrariam nas coisas sensíveis e nenhuma teria existência independente. Isso foi o que dissemos então. Mas é também evidente que, segundo essa teoria, nenhum corpo pode ser dividido; efetivamente, teria de ser dividido por um plano, o plano por uma linha e a linha por um ponto; e, como o ponto não pode ser dividido, tampouco o pode a linha, e, por conseguinte, nem o plano, nem o sólido. Que importa, aliás, que os sêres sensíveis sejam entidades indivisíveis dessa espécie ou que, sem o serem êles próprios, contenham em si tais entidades? Tudo dá no mesmo: se os objetos sensíveis são divididos os outros também o serão, ou não haverá divisão nem sequer dos objetos sensíveis.

Mas tampouco é possível que tais entidades tenham existência independente. Se além dos sólidos sensíveis devem existir outros sólidos que estejam separados dêles e lhes sejam anteriores, é evidente que além das superfícies também deve haver

1 Cf. Caps. 6-9.
2 Cf. Livro III, 998a, 7-19.

outras superfícies, linhas e pontos separados. A coerência exige que assim seja. Mas, se êsse é o caso, torna-se preciso admitir, fora do sólido matemático, a existência separada de outras superfícies com suas linhas e seus pontos; porque o simples é anterior ao composto e, uma vez que há corpos não sensíveis anteriores aos corpos sensíveis, pela mesma razão as superfícies que existem por si mesmas devem ser anteriores às que existem nos sólidos imóveis. Temos aí, pois, superfícies e linhas diferentes daquelas cuja existência está associada aos sólidos matemáticos a que êsses filósofos atribuem uma existência separada; porquanto as segundas existem juntamente com os sólidos matemáticos, ao passo que as primeiras são anteriores a êstes. Por outro lado, nestas últimas superfícies haverá linhas; e, pela mesma razão que antes, deverá haver outras linhas e pontos anteriores a essas; e, anteriores a êsses pontos que existem nas linhas anteriores, terá de haver outros pontos, embora êstes já não tenham pontos que lhes sejam anteriores.

Ora, (1) esta acumulação se torna absurda, porque nos deixa a braços com uma série de sólidos à parte dos sólidos sensíveis; três ordens de superfícies à parte das superfícies sensíveis — as que existem independentemente destas tomadas em si mesmas, das que se encontram nos sólidos matemáticos, e das que existem à parte dêstes últimos; acrescentem-se a isso quatro ordens de linhas e cinco ordens de pontos. Com quais delas deverão ocupar-se as ciências matemáticas? Evidentemente não será com as superfícies, linhas e pontos dos sólidos imóveis, pois a ciência sempre se ocupa com o que é anterior. E (2) o mesmo raciocínio se aplica também aos números. Haveria uma ordem diferente de unidades à parte de cada ordem de pontos e também de cada ordem de realidades, dos objetos sensíveis como dos inteligíveis. Teríamos, por conseguinte, várias classes de números matemáticos.

Por outra parte, como é possível resolver as questões que já havíamos enumerado em nossa discussão das dificuldades [1]? Porque os objetos da Astronomia existirão à parte das coisas sensíveis exatamente como os objetos da Geometria. Mas como pode existir independentemente um céu com suas partes, ou qualquer outra coisa dotada de movimento? E também os objetos da Óptica e da Harmonia terão existência independente, pois haverá uma voz e uma visão à parte das vozes e visões individuais e sensíveis. Por conseguinte, também haverá outros

1 Livro III, 997b, 12-34.

sentidos e outros objetos para êstes; pois, por que há de ser isso um privilégio de certa classe de coisas e não de outras? E, havendo outros sentidos com existência à parte, haverá também outros animais nas mesmas condições.

Finalmente, há certos teoremas matemáticos de caráter universal, estendendo-se para além destas substâncias. Teremos, pois, aqui uma outra substância intermediária, separada tanto das Idéias como dos intermediários — uma substância que não é número, nem pontos, nem grandeza espacial, nem tempo. E, se isto é impossível, não menos impossível é que as anteriores entidades existam à parte das coisas sensíveis.

E, em geral, a suposição de que os sêres matemáticos existam como entidades separadas traz consigo conseqüências opostas não só à verdade como à própria opinião comum. Com efeito, se existissem dêsse modo deveriam ser anteriores às grandezas espaciais sensíveis, quando na realidade devem ser posteriores, pois a grandeza espacial incompleta é na ordem de geração anterior, mas na ordem de substância posterior, como o inanimado é em relação ao vivo.

Por outro lado, em virtude de quê e em que circunstâncias haveria unidade nas grandezas matemáticas? Os sêres que fazem parte do nosso mundo sensível são unos em virtude da alma, de uma parte da alma ou de algum outro princípio inteligível; na ausência dêstes temos a pluralidade, a desintegração em partes. Mas no caso das grandezas matemáticas, que são divisíveis e são quantidades, qual seria a causa da sua unidade e da sua persistência?

Outra prova nos é fornecida pelos modos de geração dos sêres matemáticos. Com efeito, a primeira dimensão a ser gerada é o comprimento, vindo depois a largura e por último a profundidade, com a qual se completa o processo. Se, por conseguinte, o que é posterior em ordem de geração é anterior em ordem de substancialidade, o sólido será anterior à superfície e à linha. Dêste modo, o sólido tem uma existência mais completa, mais perfeita, porque se pode tornar animado. Mas como conceber uma linha ou um plano animado? Tal suposição ultrapassa o poder de nossos sentidos.

Finalmente, o sólido é uma espécie de substância porque, de certo modo, é uma coisa completa. Mas como supor que linhas sejam substâncias? Não podem sê-lo nem como uma forma ou essência, a exemplo da alma, talvez, nem como ma-

téria, à maneira do sólido; pois não temos experiência de nada que se possa formar com linhas, superfícies ou pontos; e todavia, se êstes fôssem uma espécie de substância material teríamos observado coisas suscetíveis de serem formadas dêles.

1077 b Admitamos, pois, que os pontos, linhas e superfícies são anteriores na definição. Mas nem por isso se segue que sejam substancialmente anteriores. As coisas anteriores em substância são aquelas que, quando separadas das outras, as ultrapassam no poder de existência independente, mas uma coisa é anterior em definição àquelas cujas noções procedem da noção da primeira; e estas duas propriedades não são coextensivas. Com efeito, se os atributos não existem à parte das substâncias (um "móvel" ou um "pálido", por exemplo), o pálido é anterior ao homem pálido na definição, mas não o é na substancialidade. Isso porque não pode existir separadamente, mas anda sempre unido ao ser concreto; e por ser concreto entendo o homem pálido. É claro, pois, que nem o resultado da abstração tem anterioridade, nem o que se produz pelo acréscimo de determinantes tem posterioridade substancial; pois é pelo acréscimo de um determinante a "pálido" que falamos no homem pálido.

O que precede basta para provar que os sêres matemáticos não são substâncias em grau mais eminente do que os corpos; que não são anteriores aos sensíveis quanto ao ser, mas apenas quanto à definição; e que não podem ter em lugar algum uma existência separada. Mas, como tampouco é possível que existam nos sensíveis, torna-se evidente que não existem em absoluto, ou existem nalgum sentido especial e restrito. Com efeito, "existir" tem muitas significações.

3

Assim como as proposições da Matemática não dizem respeito a objetos dotados de existência separada, à parte das grandezas e dos números, mas às próprias grandezas e números — não porém, enquanto suscetíveis de terem grandeza ou de serem divisíveis — é evidente a possibilidade de haver também proposições e demonstrações relativas a grandezas sensíveis — não, todavia, enquanto sensíveis, mas enquanto possuem certas qualidades definidas. Há muitas proposições sôbre sêres considerados apenas sob o aspecto do seu movimento, abstração feita do que cada um dêsses sêres é e dos seus acidentes; e para isso não é necessário que exista um móvel à parte dos sensíveis,

nem uma entidade móvel distinta nos sensíveis. Do mesmo modo, pode haver proposições e conhecimentos relativos aos sêres que se movem, não enquanto se movem mas apenas enquanto corpos, depois apenas enquanto superfícies, e, sucessivamente, apenas enquanto linhas, enquanto divisíveis, enquanto indivisíveis dotados de posição, ou enquanto simples indivisíveis. E assim, como não há êrro em dar absolutamente o nome de sêres não só ao que é separável como também ao inseparável (às coisas em movimento, por exemplo), também se pode afirmar sem restrições a existência dos sêres matemáticos, com o caráter que lhes atribuem os cultores dessa ciência. E também se pode dizer das outras ciências, sem restrições, que elas versam sôbre tal ou tal assunto — não com o que lhe é acidental (p.ex., com o branco, se o ser saudável é branco e a ciência tem por assunto a saúde), mas com aquilo que é o 1078 a assunto de cada ciência — com o são se ela trata o seu objeto enquanto são, com o homem se enquanto homem. O mesmo se aplica à Geometria: se acontece que os seus objetos sejam sensíveis, embora elas não os tratem enquanto sensíveis, as ciências matemáticas nem por isso serão ciências de coisas sensíveis — nem, por outro lado, de outras coisas separadas dos sensíveis.

Muitas propriedades pertencem às coisas em virtude de sua própria natureza, enquanto caracterizadas por uma dessas propriedades; p. ex., existem atributos peculiares ao animal enquanto fêmea ou enquanto macho, embora não haja "fêmea" nem "macho" separado dos animais; e há também atributos que pertencem às coisas ùnicamente enquanto linhas ou superfícies. E, na medida em que tratamos de coisas anteriores pela definição e mais simples, nosso conhecimento se caracteriza por uma maior exatidão, isto é, uma maior simplicidade. Portanto, a ciência que abstrai da grandeza espacial é mais exata do que aquela que a leva em conta; e a ciência mais precisa de tôdas é aquela que abstrai do movimento; mas, se o leva em conta, alcança a maior precisão se trata do movimento primário, pois êsse é o mais simples de todos; e, do movimento primário, a espécie mais simples é o movimento uniforme.

A mesma interpretação pode ser dada da Harmonia e da Óptica; com efeito, nenhuma delas considera o seu objeto enquanto visão ou enquanto voz, mas enquanto linhas e números; e todavia os segundos são atributos próprios aos primeiros. E a Mecânica procede do mesmo modo. Portanto, se tomamos certos atributos isolados de seus companheiros e os estudamos

como tais, não incidimos em êrro como não incide quem traça uma linha no chão e diz: "suponhamos que isto tem um pé de comprimento", quando não tem; porquanto o êrro não está incluído nas premissas.

Tôda questão será investigada dessa forma — afirmando como separado o que não existe separado, como fazem o aritmético e o geômetra. O homem enquanto homem é um ser indivisível; e o aritmético supõe um ser indivisível para depois examinar se algum atributo pertence ao homem enquanto indivisível. Mas o geômetra não o trata nem enquanto homem, nem enquanto indivisível, e sim como um sólido. Pois, evidentemente, as propriedades que lhe teriam pertencido mesmo que não fôsse indivisível podem pertencer-lhe mesmo à parte dêsses atributos. Donde se conclui que os geômetras têm razão. É em tôrno de sêres que giram as suas discussões, de sêres que realmente existem, porquanto o ser tem duas formas: o ser em ato e o ser material.

O bem e o belo diferem um do outro; o primeiro reside sempre nas ações, enquanto o belo se encontra igualmente nos sêres imóveis. Enganam-se os que pretendem que as ciências matemáticas não dizem nada sôbre o bem ou o belo. Na verdade essas ciências dizem e provam muita coisa a respeito dêles. Não os mencionam expressamente, mas demonstram atributos que são seus resultados ou suas definições. Não são as principais formas do belo a ordem, a simetria e o caráter definido? Pois é isso que as ciências matemáticas fazem ressaltar mais especialmente. E, como êstes princípios (isto é, a ordem e a limitação) evidentemente são causas de muitas coisas, as ciências de que falamos devem tratar também desta espécie de princípio causativo (isto é, do belo) como sendo em certo sentido uma causa. Mas dêste assunto falaremos em outra parte com mais minúcia.

4

Acabamos de mostrar que os sêres matemáticos existem, em que sentido existem, e a que respeitos são anteriores e posteriores.

Chegamos agora às Idéias. Devemos começar por examinar a teoria das Idéias em si, sem relacioná-la de modo algum com a natureza dos números, mas considerando-a tal como nasceu no espírito dos primeiros que sustentaram a existência das

Idéias. Os defensores dessa teoria foram levados a concebê-la por êste princípio de Heráclito, que aceitaram como verdadeiro: tôdas as coisas sensíveis se encontram em estado de fluxo perpétuo, e assim, para que o conhecimento ou o pensamento tenha um objeto, deve haver algumas entidades permanentes à parte das sensíveis; pois não é possível haver conhecimento de coisas que se acham em constante mutação. Sócrates ocupou-se com as virtudes morais e foi o primeiro a levantar, em conexão com elas, o problema da definição universal, pois dos físicos, antes dêle, Demócrito só havia tocado no assunto de passagem, definindo a seu modo o quente e o frio, e antes de Demócrito os Pitagóricos haviam definido algumas poucas coisas em função de números: a oportunidade, a justiça, o casamento, etc. Era natural que Sócrates buscasse a essência das coisas, por ser a argumentação lógica o ponto em que concentrava os seus esforços e por ser a essência o ponto de partida dos silogismos. Não se conhecia ainda essa faculdade dialética que permite especular sôbre os contrários mesmo sem ter conhecimento da essência, e indagar se é a mesma ciência que trata dos contrários. Duas coisas podem ser atribuídas com justiça a Sócrates: os argumentos indutivos e a definição universal, ambos os quais se relacionam com o ponto de partida da ciência. Sócrates, no entanto, não deu existência separada nem aos universais, nem às definições. Os que vieram depois dêle é que os separaram, chamando de Idéias essa classe de entidades. A conseqüência quase imediata a que chegaram foi que devia haver Idéias de tudo que é universal. Procediam, assim, mais ou menos como um homem que, dispondo-se a contar diversos objetos, julgasse que não poderia fazê-lo enquanto êles fôssem poucos e tentasse contá-los aumentando-lhes o número. Com efeito, as Formas são, pode-se dizer, mais numerosas do que as coisas sensíveis particulares que êles procuram explicar passando delas às Formas. A cada coisa corresponde uma entidade que tem o mesmo nome e existe à parte das substâncias; e, do mesmo modo, para todos os outros grupos existe uma unidade por cima da multiplicidade, quer os múltiplos pertençam a êste mundo, quer sejam eternos.

Além disso, de tôdas as provas que dão da existência das Formas nenhuma é convincente, pois de algumas delas não se segue nenhuma conclusão necessária, e de outras surgem Formas até para coisas de que êles próprios julgam não existir Formas. Com efeito, de acôrdo com os argumentos que partem da existência das ciências deve haver Formas para tôdas as

coisas de que há ciência, enquanto o argumento de "um sôbre muitos" cria Formas até para as negações; e do mesmo modo para as coisas transitórias, segundo o argumento de que as coisas que já não existem são também objeto de pensamento, pois fazemos uma imagem delas. Acresce que, dos argumentos mais rigorosos, alguns conduzem a Idéias de relações, que êles afirmam não constituírem uma classe à parte, enquanto outros introduzem o "terceiro homem".

E, em geral, os argumentos em favor das Formas destroem as coisas cuja existência importa mais aos seus defensores do que a existência das Idéias; pois de tudo isso se segue que não a díade, mas o número é o primeiro, e tanto ao número como ao absoluto é anterior o relativo — além de todos os outros pontos a respeito dos quais certas pessoas, deduzindo as conseqüências lógicas das opiniões sôbre as Idéias, entraram em conflito com os princípios da teoria.

Mais ainda: de acôrdo com a concepção sôbre que assenta a crença nas Idéias, haverá Formas não apenas de substâncias, mas também de muitas outras coisas; pois o conceito é um só, refira-se êle a substâncias ou ao que quer que seja, e existem ciências não só de substâncias como também de outras coisas; e assim vão se multiplicando as dificuldades. Mas, de acôrdo com as necessidades do caso e as opiniões sustentadas a respeito das Formas, se a participação nestas é possível só devem existir Idéias de substâncias; pois não se participa delas acidentalmente, e uma coisa não deve participar de sua Forma como algo que seja predicado de um sujeito (por "participação acidental" entendo, p. ex., a participação de alguma coisa no "eterno" pelo fato de participar no "duplo em si"; mas participação acidental, apenas porque "eterno" pode ser predicado de "duplo"). Por conseguinte, as Formas serão substância. Mas o mesmo têrmo designa substância neste mundo e no mundo ideal (senão, que significaria dizer que existe alguma coisa além dos particulares — o um sôbre muitos?). E, se as Idéias e as coisas que delas participam têm a mesma forma, deve haver algo de comum a ambas; com efeito, por que haveria de ser a díade uma só e a mesma coisa nas díades corruptíveis e naquelas que são muitas mas eternas, e não no caso da "díade em si" em face de qualquer díade particular? Se, todavia, elas não têm a mesma forma, devem possuir em comum apenas o nome; e é como se alguém chamasse de "homem" tanto a Cálias como a uma imagem de madeira, sem observar o que quer que fôsse de comum entre os dois.

Mas devemos supor que a outros respeitos as definições comuns se aplicam às Formas — p. ex., que "figura plana" e as outras partes da definição se aplicam ao círculo-em-si, mas é preciso acrescentar "a Idéia"? Atentemos bem: haverá aí algo mais do que palavras vazias de sentido? Com efeito, a que devemos acrescentar a Idéia? A "centro", a "plano" ou a tôdas as partes da definição? Porquanto todos os elementos da essência são Idéias, como "animal" e "bípede". Além disso, deve haver lá em cima algum Ideal correspondente a "plano", alguma natureza que esteja presente em tôdas as Formas como seu gênero.

5

Acima de tudo, poder-se-ia perguntar com que contribuem as Formas para as coisas sensíveis, quer para as que são eternas, quer para as que estão sujeitas à geração e à corrupção pois elas não são causas de movimento, nem de qualquer mudança nesses sêres. Por outro lado, de modo algum contribuem para o conhecimento das outras coisas (pois nem sequer são a sua substância, do contrário existiriam nelas), ou para o seu ser, uma vez que não se encontram nos particulares que delas participam; se assim acontecesse, poderiam ser consideradas como causas, como o branco é causa da brancura de um objeto branco por entrar na sua composição. Mas é fácil refutar êste argumento, usado primeiro por Anaxágoras e mais tarde por Eudoxo e alguns outros; pois sem dificuldade pode-se levantar muitas e insuperáveis objeções contra tal opinião.

Além disso, as outras coisas não podem derivar das Formas em qualquer dos sentidos usuais da palavra "derivar". E dizer que são modelos e que os outros sêres participam delas é usar palavras ôcas e metáforas poéticas. Pois que é que trabalha com os olhos postos nas Idéias? E qualquer coisa pode ser ou tornar-se semelhante a outra sem ser copiada dela; por exemplo: quer exista Sócrates, quer não, um homem semelhante a Sócrates poderia nascer. E, evidentemente, assim aconteceria mesmo que Sócrates fôsse eterno. Por outro lado, de cada ser haverá diversos modelos e, por conseguinte, diversas Formas; p. ex., "animal" e "bípede", e também "homem em si" serão Formas do homem. Acresce que as Formas não são apenas modelos de coisas sensíveis, mas também de outras Formas; isto é, o gênero, como gênero composto de várias espécies será uma delas; portanto, a mesma coisa será simultâneamente modêlo e cópia.

E mais: parece impossível que a substância e aquilo de que
1080 a é substância existam separadamente. Como, então, poderiam as Idéias, sendo substâncias das coisas, ter existência à parte?

No *Fédon*[1] isto é expresso da seguinte maneira: as Formas são causas tanto do ser como do devir; no entanto, mesmo existindo as Formas os sêres que delas participam não são gerados a menos que haja algo para dar origem ao movimento; e muitas outras coisas são produzidas (como uma casa ou um anel), das quais dizemos não existirem Formas. É evidente, pois, que também outras coisas podem ser e vir a ser por causas semelhantes às que produzem os objetos mencionados acima.

Aliás, com respeito às Idéias é possível, tanto valendo-se do modo de refutação que acabamos de empregar como de argumentos mais abstratos e mais rigorosos, acumular muitas objeções semelhantes a estas.

6

Após a discussão dos pontos acima convém reexaminar as conseqüências da teoria dos números considerados como substâncias independentes e como causas primeiras dos sêres.

Se o número é uma entidade e sua substância nada mais é do que o próprio número, como pretendem alguns, segue-se que (1) ou cada número é diferente em espécie, havendo entre êles uma ordem de prioridade — e ou (*a*) isto é verdadeiro de tôdas as unidades sem exceção, e nenhuma unidade pode combinar-se com outra, ou (*b*) tôdas elas são sucessivas e uma unidade qualquer pode combinar-se com outra unidade qualquer, como dizem que ocorre no número matemático, pois nêle não há nenhuma diferença entre uma unidade e outra. Ou (*c*) algumas unidades são suscetíveis de combinar-se e outras não; p. ex., suponhamos que 2 seja o primeiro depois de 1, que depois venha 3, seguindo-se o resto da série numérica, e que as unidades em cada número possam combinar-se entre si, isto é, as do primeiro 2 combinam-se umas com as outras, as do primeiro 3 igualmente, e o mesmo para os outros números; mas as unidades do "2-em-si" não se podem combinar com as do "3-em-si", e assim por diante. De sorte que o número matemático é contado desta forma: depois de 1, 2 (que consiste num segundo 1 ao lado do primeiro 1), 3 (um terceiro 1 ao lado dêstes dois), e os demais números pelo mesmo processo; mas os números ideais contam-se assim: depois do 1, uma díade diferente que não inclui o primeiro 1, uma tríade que não inclui a díade, e do mesmo modo quanto ao resto da série numérica. Ou (2) uma espécie de número será semelhante à primeira que mencionamos[1], outra espécie serão números no sentido em que os entendem os matemáticos, e aquêles de que falamos por último[2] formarão a terceira espécie.

Por outro lado, estas espécies de números ou são separáveis
1080 b das coisas, ou não são separáveis, mas — quer uma espécie, quer tôdas elas — estão presentes nos objetos sensíveis (não, porém, da maneira que examinamos atrás[3], mas no sentido de que os objetos sensíveis são constituídos pelos números que nêles residem).

São êstes, necessàriamente, os únicos modos pelos quais podem existir os números. E dos que afirmam que a unidade é o princípio, a substância e o elemento de tôdas as coisas, e dão o número como um produto da unidade e de outro princípio, quase todos o descreveram de um dêstes três modos; ninguém, no entanto, afirmou a incompatibilidade de *tôdas* as unidades entre si. E isto é muito razoável, pois não se pode imaginar outra possibilidade fora das que enumeramos.

Alguns admitem duas espécies de números: aquêles em que há anterioridade e posterioridade e que são idênticos às Idéias, e os números matemáticos, que diferem das Idéias e dos objetos sensíveis; e ambas as classes estão separadas dêstes objetos. Para outros, só existe o número matemático como realidade primeira, separada das coisas sensíveis. Os Pitagóricos também acreditam numa espécie de número — o matemático; só que para êles êste não é separado, mas constitui as substâncias sensíveis. Constroem o universo inteiro com números, mas números que não são formados de unidades abstratas, porquanto os Pitagóricos supõem que as unidades têm grandeza espacial. Mas parecem incapazes de explicar como a primeira unidade foi construída de modo a possuir grandeza espacial.

Outro filósofo diz que só existe a primeira espécie de número, a das Formas, e na opinião de alguns o número matemático é idêntico a êsse.

1 100.

1 Linhas 15-20.
2 Linhas 23-35.
3 Cf. 1076a, 38 — 1076b, 11.

A mesma variedade de teorias se observa quanto às linhas, superfícies e sólidos. Alguns fazem duas classes distintas dos que são objetos da Matemática e dos que procedem das Idéias. Entre os que divergem desta opinião, alguns falam dos objetos da Matemática em têrmos matemáticos, a saber, os que não concebem as Idéias como números nem crêem na existência das Idéias; e outros descrevem êsses objetos em têrmos não matemáticos, pois segundo êles nem tôda grandeza espacial é divisível em grandeza, nem a díade se compõe de quaisquer unidades tomadas ao acaso.

Todos os que afirmam ser a unidade um elemento e princípio das coisas fazem consistir o número em unidades abstratas, salvo os Pitagóricos, para os quais, no entanto, os números têm grandeza, como dissemos acima [1].

Mostramos de quantas maneiras se pode considerar os números e mencionamo-las uma por uma. Tôdas essas hipóteses são inadmissíveis, mas provàvelmente umas o são mais do que outras.

7

Comecemos por examinar se as unidades são combináveis ou incombináveis e, neste último caso, de qual das duas maneiras que distinguimos. Pois é possível que nenhuma unidade possa combinar-se com nenhuma outra, e também é possível que as da "díade-em-si" não se possam combinar com as da "tríade-em-si", e, em geral, que as que fazem parte de cada número ideal não sejam combináveis com as dos outros números ideais. Ora (1) se tôdas as unidades são combináveis indiferentemente, temos o número matemático — uma só espécie de número, e as Idéias não podem ser números. Com efeito, que espécie de número seria o homem-em-si, o animal-em-si ou qualquer outra Forma? Para cada coisa há uma só Idéia, p. ex.: uma do homem-em-si e outra do animal-em-si; mas os números semelhantes e indiferenciados são em quantidade infinita, de modo que uma tríade particular não será o homem-em-si mais do que outra tríade qualquer. Mas, se as Idéias não são números, é absolutamente impossível que elas existam; pois de que princípio poderiam originar-se? O número origina-se da unidade e da díade indeterminada, e é a êle que se atribuem os princípios e elementos, mas não se pode estabelecer uma

1 Linha 19.

ordem de anterioridade ou posterioridade entre as Idéias e os números.

Mas (2) se as unidades são incombináveis no sentido de que nenhuma delas se pode combinar com nenhuma outra, um número dessa espécie não pode ser o número matemático pois êste consiste em unidades indiferenciadas, e tôdas as operações que se fazem com números implicam essa condição. Nem pode ser o número ideal, porque nesse caso a díade não procederia imediatamente da unidade e da díade indeterminada, nem se verificaria a ordem de sucessão, 2, 3, 4. Acontece, com efeito, que as unidades da díade ideal são geradas ao mesmo tempo, seja, como disse o que primeiro tratou desta questão, que elas resultem de desiguais ao serem igualados, seja de outra maneira. Como é lógico, se uma unidade é anterior a outra, será também anterior à díade composta das duas; pois quando há uma relação de anterioridade e posterioridade entre duas coisas a resultante de ambas será anterior a uma e posterior à outra.

Por outro lado, se há a unidade em si, que é a primeira, e logo depois dela a primeira unidade real, e em seguida uma terceira, que é a primeira depois da segunda e a segunda depois da primeira unidade — se é assim, as unidades devem ser anteriores aos números de que recebem o nome quando as contamos; p. ex., haverá uma terceira unidade na díade antes que exista a tríade, e uma quarta e quinta unidades na tríade para se obterem os números seguintes.

Ora, nenhum dos filósofos de que falamos disse que as unidades são incombináveis desta maneira, mas tal seria a conseqüência lógica dos seus princípios, conquanto na realidade isso seja impossível. É natural que haja anterioridade e posterioridade nas unidades se existe uma unidade primeira e um primeiro 1; e também nas díades, se há uma primeira díade. Porque depois do primeiro é razoável e necessário que haja um segundo; e, se há um segundo, é preciso que haja um terceiro, e assim sucessivamente. Mas, por outro lado, é impossível dizer ambas as coisas juntas, isto é, que a unidade em si é a primeira e que depois dela há ao mesmo tempo uma primeira unidade, uma segunda unidade e uma díade primeira. Porque se admite uma primeira unidade ou mônada, porém não uma segunda e uma terceira; e fala-se de uma primeira díade, mas nunca de uma segunda e uma terceira. Torna-se pois evidente, na suposição de que as unidades sejam incombináveis, a im-

possibilidade de haver uma díade-em-si e uma tríade-em-si; e o mesmo quanto aos outros números. Porque, sejam as unidades indiferenciadas ou diferentes umas das outras, os números devem ser contados por adição: o 2 pelo acréscimo de 1 a 1, o 3 pelo acréscimo de 1 aos dois, e o 4 da mesma forma. Sendo assim, os números não podem gerar-se como êles pretendem, do 2 e do 1; porque 2 torna-se parte de 3, e 3 de 4, e o mesmo sucede com os números seguintes; mas, segundo êles, o 4 proveio da primeira díade e da díade indeterminada; temos, portanto, duas díades *que não* a díade-em-si; do contrário, a díade-em-si fará parte do 4 e uma outra díade será acrescentada. E da mesma forma, a díade consistirá no um-em-si e em outro um. Mas neste caso o outro elemento não pode ser uma díade indeterminada, porque êle gera uma unidade e não uma díade determinada, como faz aquela.

Além disso, fora da díade e da tríade em si, como poderá haver outras tríades e outras díades? E como poderão consistir em unidades anteriores e posteriores? Tudo isto é absurdo e fictício. Não pode haver uma primeira díade e depois uma tríade-em-si; no entanto, esta é uma conseqüência necessária se admitimos que a unidade e a díade indeterminada são elementos dos números. Se as conseqüências não podem ser aceitas, é impossível que êstes sejam os princípios geradores.

Estas, pois, e outras semelhantes são as conseqüências necessárias quando supomos as unidades diferentes umas das outras. Mas (3) se as unidades diferem em números diferentes e só são idênticas entre si num mesmo número, não menores são as dificuldades que daí se seguem. Por exemplo: no 10-em-si há dez unidades, e o 10 tanto é composto delas como de dois 5. Mas, como o 10-em-si não é um número qualquer nem composto de quaisquer números cinco — ou mesmo de unidades quaisquer — forçoso é que as unidades que o compõem difiram entre si. Porque, se não diferissem, tampouco difeririam os números cinco de que é formada a década; mas, como êstes diferem, deve haver diferença também nas unidades. Por outro lado, se as unidades diferem, não haverá no número 10 outros números cinco além dêsses dois? Seria paradoxal que não houvesse; mas, se há outros, que espécie de 10 será formado dêles? No número 10 não há outro 10 a não ser êle mesmo. Por outro lado, dentro dessa hipótese é necessário que o 4 não se componha de quaisquer díades tomadas ao acaso; porque foi a díade indeterminada que, segundo êles, recebeu a díade determinada, perfazendo duas díades, pois sua natureza é dobrar aquilo que recebe.

Por outro lado, como é possível que a díade seja uma entidade à parte de suas duas unidades e a tríade fora de suas três unidades? Ou pela participação de uma na outra, como "homem pálido" difere de "pálido" e de "homem" ao mesmo tempo que participa dêles, ou por uma ser uma diferença da outra, como "homem" difere de "animal" e de "bípede".

Há também coisas que são unas por contato, outras por mistura e outras ainda por posição; ora, nenhuma dessas pode pertencer às unidades que compõem a díade ou a tríade, mas, assim como dois homens não formam uma unidade à parte dos dois, o mesmo deve acontecer a essas. E o fato de serem indivisíveis não fará nenhuma diferença ao caso, pois os pontos também são indivisíveis, e contudo um par de pontos nada é fora dos dois.

Há ainda outra conseqüência que não devemos esquecer: é que deve haver díades anteriores e posteriores, e o mesmo quanto aos outros números. Admitamos, por exemplo, que as díades contidas no 4 sejam simultâneas; sem embargo, terão de ser anteriores às que entram no número 8, pois foram elas que produziram os dois números 4 que formam o 8-em-si, assim como elas próprias foram produzidas pela díade. Portanto, se a primeira díade é uma Idéia, essas também serão Idéias de uma espécie ou outra. E o mesmo raciocínio se aplica às unidades, pois as unidades da primeira díade geram as quatro que entram no número 4, de sorte que tôdas as unidades vêm a ser Idéias e uma Idéia será composta de Idéias. Donde se conclui que tôdas as coisas correspondentes a essas Idéias serão também compostas: poder-se-ia dizer, por exemplo, que os animais são compostos de animais, se de animais existem Idéias.

Em geral, estabelecer uma diferença qualquer entre unidades é um absurdo e uma ficção; e por ficção entendo uma declaração forçada com a finalidade de se ajustar a uma hipótese. Pois nem em quantidade, nem em qualidade vemos uma unidade diferir de outra, e os números têm de ser iguais ou desiguais — todos os números, mas especialmente os que consistem em unidades abstratas — de modo que, se um número não é maior nem menor que outro, será igual a êle. Ora, quando dois números são iguais e não diferem em nada, dize-

mos que são o mesmo. Se assim não fôsse, nem sequer as díades que compõem o 10-em-si seriam indiferenciadas, apesar de serem iguais; pois que razão haveria para dizer que elas não diferem entre si?

Além disso, se tôda unidade mais outra unidade forma o número dois, uma unidade tirada da díade-em-si e outra tirada da tríade-em-si também farão um 2. Ora, esta nova díade será composta de unidades diferentes; mas será ela anterior ou posterior à tríade? Tem mais visos de ser anterior, pois uma das unidades é simultânea com a tríade, enquanto a outra é simultânea com a díade. Nós, por nossa parte, supomos que em geral 1 e 1, quer se trate de coisas iguais, quer de desiguais, fazem 2: p.ex., o bom e o mau, ou um homem e um cavalo; mas os nossos filósofos sustentam que nem sequer duas *unidades* fazem 2.

Seria surpreendente que o número da tríade-em-si não fôsse maior que o da díade; e, se é maior, é evidente que nela também existe um número igual ao 2, e êsse número não difere da díade-em-si. Mas isto não é admissível, se existe um primeiro e um segundo número.

E tampouco as Idéias serão números. Neste ponto têm razão os que sustentam que as unidades devem ser diferentes, se existem Idéias — como, aliás, já dissemos acima [1]. Com efeito, a Forma é única; mas, se as unidades não forem diferentes, as díades e tríades também não o serão. Por êste mesmo motivo são êles forçados a dizer que ao contar "um, dois" não procedemos por adição de uma unidade ao número anterior; pois, a ser assim, os números não se gerarão da díade indeterminada, nem um número pode ser uma Idéia. Com efeito, daí se seguiria que uma Idéia está contida numa outra e tôdas as Formas são partes de uma só Forma. De modo que dentro de sua hipótese êles raciocinam bem, mas, considerada a questão no seu todo, estão em êrro. São forçados a suprimir muitas coisas e êles próprios confessam que é difícil decidir se quando contamos "um, dois, três" o segundo número se forma pelo acréscimo de uma unidade ao primeiro ou é uma entidade separada. Na realidade, podemos considerar os números tanto de um ponto de vista como do outro. É ridículo, portanto, inferir dêste problema tamanha diferença de essências.

1 1081a, 5-17.

8

1083 a Antes de tudo convém determinar qual é a diferença específica do número — e também da unidade, se é que a unidade tem tal diferença. As unidades só podem diferir em quantidade ou em qualidade; e nenhuma destas duas parece ser possível. Mas os números enquanto números diferem em quantidade. E se tôdas as unidades diferissem sob o mesmo ponto de vista, um número diferiria de outro número embora fôssem iguais em número de unidades. Além disso, as primeiras unidades serão as maiores ou as menores, e irão elas crescendo ou diminuindo? Tôdas essas hipóteses são irracionais.

Por outro lado, as unidades não podem diferir em qualidade, pois não admitem modificação alguma, e nos próprios números se diz que a qualidade é posterior à quantidade. Acresce que a diferença de qualidade não lhes poderia vir nem do "um" nem do "dois", uma vez que o primeiro não tem qualidade e o segundo só confere quantidade, por ser sua natureza produzir a pluralidade dos sêres. Se realmente a verdade é outra, seria preciso começar por dizê-lo, demonstrando, se possível, por que as unidades devem necessàriamente diferir. E, se não é essa diferença que têm em mente, qual é então? É evidente, pois, se as Idéias são números, que as unidades são tôdas combináveis, nem são elas incombináveis de qualquer das duas maneiras.

O que outros filósofos dizem dos números não é mais verdadeiro. Refiro-me aos que não admitem a existência de Idéias, quer em sentido absoluto, quer identificadas com certos números, mas pensam que os números existem realmente e são as primeiras dentre as coisas existentes, e que o um-em-si é o seu ponto de partida. Seria absurdo que houvesse, como êles pretendem, uma unidade primeira, anterior às unidades realizadas, e que o mesmo não sucedesse com respeito às díades e às tríades, pois a tôdas essas entidades se aplica o mesmo raciocínio. Portanto, se é verdadeiro isso que dizem sôbre os números e se admitimos que só existe o número matemático, o 1 não é o ponto de partida (pois essa espécie de 1 deve diferir das outras unidades; e, assim sendo, deve haver também uma díade que seja a primeira das díades, e igualmente para todos os números que se seguem). Mas, se o 1 é o ponto de partida, o conceito de Platão a respeito dos números é muito mais verdadeiro e temos de dizer com êle que há uma díade e uma tríade primeiras e que os números não são combináveis entre

si. Acontece, porém, que uma tal suposição traz consigo muitas conseqüências inadmissíveis, como já dissemos [1]. Não obstante, é preciso optar entre uma destas duas opiniões. Se nem uma nem outra é verdadeira, o número não pode existir separadamente.

1083 b É evidente, de acôrdo com isto, que a terceira versão — a hipótese que identifica o número ideal com o número matemático — é a mais falsa de tôdas. Com efeito, aqui se juntam dois erros numa só opinião. (1) O número matemático não pode ser desta espécie, e o defensor da teoria é obrigado a atribuir-lhe propriedades que não são matemáticas. E (2) é também forçado a admitir tôdas as conseqüências em que se debatem aquêles que falam dos números no sentido de "Formas".

De certo modo, a versão dos Pitagóricos apresenta menos dificuldades do que as mencionadas atrás, mas de outro ponto de vista tem as suas dificuldades próprias. Com efeito, o não admitir que o número seja capaz de existência separada afasta muitas dessas conseqüências impossíveis; mas não é menos impossível que os corpos sejam compostos de números e que êstes sejam números matemáticos. É falso que as grandezas espaciais sejam indivisíveis; e, por mais grandezas dessa espécie que existam, as unidades, pelos menos, não têm grandeza; e como pode uma grandeza ser composta de indivisíveis? Mas o número aritmético consiste em unidades, enquanto êsses filósofos o identificam com os objetos reais, ou, em todo caso, aplicam suas proposições aos corpos como se consistissem nesses números.

É necessário, pois, se o número é um ser em si, que êle exista de uma das maneiras que apontamos [2], e, se não pode existir de nenhuma delas, evidentemente a natureza do número não é a que lhe atribuem os filósofos que o consideram como um ser independente.

Ainda mais: diremos que cada unidade provém do grande e do pequeno igualados, ou que umas procedem do grande e outras do pequeno? (*a*) Neste último caso, nem cada coisa contém todos os elementos, nem são indiferenciadas tôdas as unidades, porquanto umas contêm o grande e outras o pequeno, que é contrário ao grande por natureza. Além disso, que dizer das unidades contidas na tríade-em-si? Uma delas é uma unidade ímpar. É por esta razão, talvez, que êles atribuem à unidade um lugar intermediário entre o par e o ímpar. (*b*) Mas, se cada uma das duas unidades consiste no grande e no pequeno igualados, como explicar que a díade, que é uma natureza única, seja composta do grande e do pequeno? Ou em que diferirá ela da unidade? Além disso, a unidade é anterior à díade, pois a sua supressão arrasta consigo a supressão desta. Deve, por conseguinte, ser a Idéia de uma Idéia, já que é anterior a uma Idéia, e deve ter surgido antes dela. Mas de quê? Não da díade indeterminada, evidentemente, pois a função desta é dobrar.

1 Cf. 1080b, 37 — 1083a, 17.
2 1080a, 15 — 1080b, 36.

Outra coisa: o número tem de ser finito ou infinito. Êsses filósofos o consideram capaz de existir separadamente, de modo 1084 a que não é possível que qualquer dessas alternativas seja verdadeira. Mas é evidente que não pode ser infinito, pois um número infinito não é par nem ímpar, enquanto a geração dos números é sempre a geração de um número par ou ímpar; por um lado, da ação do 1 sôbre um número par gera-se um número ímpar; por outro lado, a ação da díade gera os números que provêm do 1 por duplicação; e, por outro lado ainda, os demais números pares são produzidos pela ação dos números ímpares. Outra objeção: se cada Idéia é a Idéia de alguma coisa e os números são Idéias, também o número infinito será a Idéia de alguma coisa, quer de um ser sensível, quer de algo mais. Esta conseqüência, que já não é razoável em si mesma, revela-se impossível dentro da tese defendida pelos nossos filósofos, pelo menos da maneira como ordenam as Idéias.

Mas, se o número é finito, qual é o seu limite? Aqui não basta declarar o fato, é preciso dar também a demonstração. Se o número não vai além de 10, como pretendem alguns, as Formas não tardarão a faltar: p. ex., se 3 é o homem-em-si, que número é o cavalo-em-si? A série dos números que representam os sêres em si vai até 10. Deve, pois, ser um dos números que se encontram dentro dêsse limite, visto que só êles são substâncias e Idéias. No entanto, serão insuficientes, enormemente ultrapassados pelas várias espécies de animais. Por outro lado, é claro que se "o 3" é o homem-em-si, os outros 3 também o serão, pois os sêres correspondentes a números idênticos assemelham-se uns aos outros. Haverá, assim, um número infinito de homens. E, se 3 é uma Idéia, cada um dos números será o homem-em-si, ou pelo menos será um homem. E, se o número menor faz parte do maior (dado o caso de serem combináveis entre si as unidades contidas no mesmo nú-

mero), e se o 4-em-si é a Idéia de alguma coisa — digamos de "cavalo" ou de "branco" — o homem será uma parte do cavalo se o homem fôr dois. Mas é absurdo que haja uma Idéia do 10 e não do 11, nem dos números seguintes.

Acresce que não só existem como são produzidas certas coisas a que não corresponde nenhuma Forma. Mas por que não existem Formas dessas coisas? O que daí se conclui é que as Formas não são causas. Outro paradoxo: que os números até 10 sejam mais verdadeiramente sêres e Idéias do que o próprio 10. Na teoria em discussão êsses números não são gerados pela unidade, mas a década o é. Procuram explicar isto dizendo que os números até 10 formam uma série completa; ou, pelo menos, é dentro da década que geram todos os derivados: o vazio, a proporção, o ímpar, etc. Atribuem à ação dos princípios certas coisas como o bem e o mal, o movimento e o repouso, enquanto outras resultam dos números. É assim que identificam o ímpar com o 1; pois, se o ímpar fôsse o 3, como poderia o 5 ser ímpar? Finalmente, as grandezas espaciais e tôdas as coisas dêsse gênero são explicadas sem ultrapassar um número definido; p. ex., o primeiro, o indivisível, a linha, depois a díade etc.; e também estas entidades não vão além de 10.

Outra coisa: se o número pode existir separadamente, cabe fazer a pergunta: qual é anterior, o 1, o 3 ou o 2? Na medida em que o número é composto, o 1 é anterior; mas, na medida em que o universal e a forma são anteriores, o número o é também; efetivamente, cada uma das unidades faz parte do número como sua matéria, e o número atua como forma. E, de certo ponto de vista, o ângulo reto é anterior ao agudo, pois êste é uma parte do reto, que se divide em agudos. De sorte que, como matéria, o ângulo agudo, o elemento e a unidade são anteriores, mas quanto à forma e à substância tal como é expressa pela definição, são anteriores o ângulo reto e o todo composto de matéria e forma; pois o ser concreto está mais próximo da definição e da forma, se bem que seja posterior em geração. Em que conceito, então, é a mônada o ponto de partida? Porque a mônada, segundo êles, é indivisível; mas indivisíveis são tanto o universal como o particular ou o elemento, que constituem pontos de partida sob diferentes pontos de vista, um na definição e o outro no tempo. De qual dêstes dois pontos de vista é a mônada o ponto de partida? Como dissemos, o ângulo reto é considerado anterior ao agudo e o agudo ao reto, e cada um dêles é um. E assim, para êles a mônada é o ponto de partida de ambos os modos. Mas isto é

impossível, porque o universal é um como forma ou substância, enquanto o elemento é um como parte ou como matéria. Cada um dêles é um num sentido diferente — na realidade, as duas unidades não existem em ato, mas potencialmente (pelo menos se o número é uma unidade e não um simples amontoado, isto é, se números diferentes são compostos de unidades diferenciadas, como sustentam êles). E o motivo de haverem caído neste êrro é que conduziam o seu estudo sob dois pontos de vista simultâneamente: o da Matemática e o das definições universais. (1) Do primeiro ponto de vista trataram a unidade, que era o seu princípio primeiro, como um ponto; porquanto a unidade é um ponto sem posição. Os campeões desta teoria compõem os sêres com as menores partes, como outros têm feito. E assim a unidade passa a ser a matéria dos números, sendo, ao mesmo tempo, anterior e posterior à díade, pois esta é tratada como um todo, uma unidade e uma forma. Mas (2) como também buscavam o universal, trataram a unidade que se pode predicar de um número como sendo também, neste sentido, parte do número. Ora, tais características não podem pertencer simultâneamente à mesma coisa.

Se o 1-em-si deve ser unitário (pois em nada difere das outras mônadas, salvo no fato de ser o ponto de partida), e o 2 é divisível mas a unidade não, a unidade deve assemelhar-se mais do que a díade ao 1-em-si. Mas, se a unidade é mais semelhante a êle, o 1-em-si, por sua vez, deve ter mais semelhança com a unidade do que com a díade; logo, cada uma das unidades contidas na díade deve ser anterior a esta. Mas isto é negado; pelo menos, pretendem que a díade se gere primeiro. Por outro lado, se o 2-em-si é uma unidade e o 3-em-si também, ambos formam uma díade. De que, então, se gera esta díade?

9

Outra pergunta que tem cabimento aqui: se nos números não há contato, mas apenas sucessão — isto é, a sucessão das unidades que não têm intermediário, como entre as que formam a díade e a tríade — estas unidades seguem-se ao 1-em-si ou não? E, dos têrmos que se lhe seguem, é anterior a díade ou uma das suas unidades?

Outras dificuldades semelhantes ocorrem com respeito à classe de sêres posteriores ao número — a linha, a superfície e o sólido. Com efeito, alguns os constroem com as espécies do

"grande e pequeno", p. ex., as linhas com o "comprido e curto", as superfícies com o "largo e estreito", e as massas com o "profundo e raso", que são espécies do "grande e pequeno". Mas qual é o princípio originador destas coisas que corresponde ao 1? A êste respeito diversos filósofos dão opiniões diversas, tôdas elas crivadas de impossibilidades, ficções e atentados ao bom senso. Com efeito, (1) não há nenhum vínculo entre as classes geométricas, a não ser que os princípios destas estejam implicados uns nos outros de tal modo que o "largo e estreito" seja também o "comprido e curto". Mas, se assim é, a superfície será uma linha e o sólido será uma superfície; e, por outro lado, como explicar os ângulos, as figuras e outras coisas do mesmo gênero? (2) O mesmo sucede no que tange ao número, porque "comprido e curto", etc., são atributos da grandeza, mas a grandeza não consiste nêles, assim como a linha não consiste no "reto e curvo", nem o sólido no "áspero e liso".

(Tôdas estas opiniões trazem no bôjo uma dificuldade comum relativa às espécies do gênero considerado como universal: é o animal-em-si ou alguma outra coisa que está no animal particular? Não há dificuldade, é certo, se o universal não é separável dos sêres sensíveis. Mas, se o 1 e os números são separáveis, como dizem os que professam estas doutrinas, não é fácil dar solução ao problema — se é que "não fácil" se pode aplicar ao impossível. Com efeito, quando apreendemos a unidade na díade ou noutro número qualquer, é uma coisa-em-si ou algo mais que apreendemos?)

Alguns, pois, geram as grandezas espaciais de uma matéria desta espécie, outros do ponto — que êles interpretam, não como sendo o 1, mas algo semelhante ao 1 — ou de outra matéria análoga, porém não idêntica à pluralidade. Mas tampouco êstes princípios se furtam às dificuldades de que falamos. Efetivamente, se a matéria é uma só, linha, superfície e sólido serão a mesma coisa, como provenientes que são dos mesmos elementos. Mas, se as matérias são diversas e há uma para a linha, outra para a superfície e uma terceira para o sólido, ou estão ou não estão implicadas umas nas outras — e daí decorrem as mesmas conseqüências, pois ou a superfície não conterá uma linha, ou então *será* uma linha.

Outra coisa: êstes filósofos nem sequer procuram explicar como é que um número pode consistir no um e no múltiplo. Como quer que se expressem, as mesmas dificuldades se impõem aos que constroem o número com o um e com a díade indeterminada. Porquanto uns geram o número da pluralidade predicada universalmente e não de uma pluralidade particular; e outros a geram de uma pluralidade particular, isto é, da primeira; pois diz-se que a díade é uma "primeira pluralidade". Pràticamente isso não faz diferença, e as mesmas dificuldades se apresentam num caso como no outro: trata-se de mistura, de posição, de fusão ou de geração? E assim por diante. Acima de tudo, poder-se-ia perguntar: "se cada unidade é uma, de onde vem ela?" Certamente não será cada uma o um-em-si. Deve, então, provir do um-em-si e da pluralidade, ou de uma parte desta. Mas como afirmar que a unidade é uma pluralidade, se ela é indivisível? E gerá-la de uma parte da pluralidade suscita muitas outras objeções, uma vez que (*a*) cada uma das partes deve ser indivisível (senão, ela será uma pluralidade, e a unidade será divisível). Em conseqüência, os elementos não serão o um e a pluralidade, pois as unidades particulares não provêm da pluralidade e do um. Por outro lado, (*b*) o proponente desta hipótese nada mais faz do que pressupor um outro número, porquanto a sua pluralidade de indivisíveis é um número. E também em face desta teoria devemos indagar se o número é finito ou infinito. Segundo parece, tínhamos no comêço uma pluralidade que em si mesma era finita e da qual, unida ao um, provêm um número finito de unidades. Mas existe uma outra pluralidade, que é a pluralidade-em-si, pluralidade infinita; que espécie de pluralidade é, então, o elemento que coopera com o um? A mesma pergunta se poderia fazer a respeito do ponto, isto é, o elemento de que êles geram as grandezas espaciais. Seguramente não é êste o único ponto que existe; de onde vêm, então, cada um dos demais pontos? Não pode ser de uma certa dimensão e do ponto-em-si. Nem pode uma dimensão constar de partes indivisíveis, como o são as partes da pluralidade com as quais são feitas as mônadas, pois o número se compõe de elementos indivisíveis, mas as grandezas espaciais não.

Tôdas estas objeções e outras do mesmo gênero provam à saciedade que o número e as grandezas espaciais não têm existência separada das coisas. Além disso, as divergências das várias teorias a respeito dos números é um sinal de que tal confusão provém da falsidade dos próprios fatos alegados. Os que só reconhecem os sêres matemáticos como independentes das coisas sensíveis abandonaram o número ideal e admitiram o número matemático porque viram as dificuldades, as conseqüências absurdas que a teoria das Idéias trazia consigo. Mas os que que-

riam admitir ao mesmo tempo as Formas e os números, sem ver claramente como o número matemático podia existir à parte do número ideal se fôssem reconhecidos os dois princípios, identificaram verbalmente um com o outro, mas na realidade destruíram o número matemático, porque o número é em tal caso um ser particular, hipotético, e não o número matemático. E o primeiro que supôs a existência das Formas, afirmando que elas são números e que os sêres matemáticos existem, separou naturalmente os dois. Vê-se, pois, que todos êles têm razão de certo modo, mas não estão completamente na verdade. Êles próprios o confirmam com o seu desacôrdo e as suas contradições. A causa disto é terem partido de hipótese e princípios falsos. É difícil construir uma boa tese com ruins materiais, como disse Epicarmo: "o êrro patenteia-se tão logo é enunciado".

Mas quanto aos números são suficientes as objeções que formulamos e as conclusões a que chegamos. Um maior acúmulo de provas confirmaria em sua convicção os que já estão persuadidos, mas não dissiparia as dúvidas dos que ainda as têm. E no que diz respeito aos primeiros princípios e às causas e elementos primeiros, as opiniões dos que só se ocupam com a substância sensível foram em parte expostas nas nossas obras sôbre a Natureza [1], e em parte são estranhas à presente indagação. Devemos examinar agora essas outras substâncias que certos filósofos dizem existir além das substâncias sensíveis. Alguns pretendem que as Idéias e os números são substâncias dessa espécie e que os seus elementos são os elementos e princípios dos sêres reais. Vejamos, pois, o que êles dizem a tal respeito, e em que sentido o dizem.

Dos que só admitem os números, e números matemáticos, nos ocuparemos mais adiante; mas quanto aos que crêem nas Idéias, podemos agora passar em revista o seu sistema e ver as dificuldades que o acompanham. Para começar, consideram as Idéias como universais, e ao mesmo tempo as tratam como separáveis e como indivíduos. Já mostramos acima que isso não é possível [2]. Os que descreviam as substâncias das Idéias como universais foram levados a combinar essas duas características numa coisa só pelo fato de não identificarem as substâncias com as coisas sensíveis. Criam que os objetos sensíveis estão

1 *Física*, Livro I, Caps. 4-6; *Do Céu*, Livro III, Caps. 3-4; *Da Geração e da Corrupção*, Livro I, Cap. 1.
2 Cf. Livro III, 997a, 34 — 997b, 12.

em fluxo perpétuo e nenhum dêles persiste, mas que à parte dêsses sêres particulares existe o universal como algo de diferente. E Sócrates, como dissemos anteriormente [1], deu impulso a essas teorias, mas não separou os universais dos indivíduos, e fêz bem em não separá-los. Os resultados o mostram claramente, pois sem os universais não é possível ter conhecimento de nada, mas a separação é a causa de tôdas as dificuldades que a teoria das Idéias traz consigo.

Mas os sucessores de Sócrates, julgando que, se existem outras substâncias além das substâncias sensíveis e transitórias, era necessário que tais substâncias estivessem separadas, e não vendo nenhuma outra além dos universais, deram existência separada a êstes, de modo que no seu sistema quase não há diferença de natureza entre os universais e os indivíduos. Isto em si é uma das dificuldades atinentes à teoria em discussão.

10

Não esqueçamos um ponto que apresenta certa dificuldade tanto para os que admitem como para os que rejeitam a teoria das Idéias, e que havíamos mencionado no comêço, ao propor as questões que era preciso resolver [2].

Se não supomos as substâncias separadas à maneira de sêres individuais, aniquilamos a substância no sentido em que a entendemos; mas, por outro lado, se as supomos separáveis, como conceber os seus elementos e princípios?

Se elas são individuais e não universais, (*a*) haverá tantos sêres quantos são os elementos, e (*b*) os elementos serão incognoscíveis. Com efeito, (*a*) suponhamos que as sílabas sejam substâncias e que os seus elementos sejam elementos de substâncias. Não haverá, então, mais que um *BA* nem mais que um exemplar de cada sílaba, já que elas não são universais e a mesma quanto à forma, mas cada qual é uma em número, um ser determinado e não uma espécie designada por um nome comum (e, de fato, êles supõem que a "essência individual de cada coisa" seja única na sua espécie). E, se as sílabas são únicas, também o são as partes em que consistem. Não haverá, portanto, mais do que um *A* ou qualquer outro elemento, de acôrdo com êsse mesmo princípio que nega a

1 1078b, 17-30.
2 Livro III, 1003a, 7-17.

existência de uma pluralidade de sílabas idênticas. Mas, se é assim, não haverá outros sêres além dos elementos; só haverá elementos. (*b*) E, por outro lado, os elementos nem sequer serão cognoscíveis, porquanto não são universais, e só pode haver conhecimento de universais. Isto se vê claramente pelas demonstrações e definições, pois não concluímos que êste triângulo tem ângulos iguais a dois ângulos retos a não ser que isso seja verdadeiro de todos os triângulos, nem que êste homem é um animal a menos que todo homem seja um animal.

1087 a Mas, se os princípios são universais, ou as substâncias que dêles se compõem serão também universais, ou a não-substância será anterior à substância. Porque o universal não é uma substância, mas o elemento ou princípio é universal, sendo, por outro lado, anterior às coisas de que é princípio ou elemento.

Tôdas estas dificuldades surgem naturalmente quando os filósofos em aprêço compõem as Idéias com elementos e ao mesmo tempo afirmam, à parte das substâncias que possuem a mesma forma, a existência das Idéias como entidades separadas. Mas se, como no caso dos elementos da linguagem falada, os AA e os BB podem ser muitos, sem que seja necessário um A-em-si ou um B-em-si além dêsses muitos, também pode haver, dentro dos limites dêste conceito, um número infinito de sílabas semelhantes.

De todos os pontos que mencionamos a maior dificuldade reside, com efeito, na proposição de que todo conhecimento é universal, de modo que os princípios dos sêres devem ser também universais e não substâncias separadas. Ora, essa proposição é verdadeira de um ponto de vista, mas de outro não o é. Efetivamente, o conhecimento, como o verbo "conhecer", significa duas coisas, sendo uma delas potencial e a outra atual. A potência, que é, como a matéria, universal e indeterminada, corresponde ao universal e indeterminado; o ato, porém, sendo determinado, aplica-se a um objeto determinado. Mas o ôlho, *por acidente*, vê a côr universal, pois a côr particular que êle vê é *côr*, e êste A particular que o gramático investiga é um A. Com efeito, se os princípios são universais, o que dêles deriva também deve ser universal, como nas demonstrações; de sorte que não haverá nada capaz de existência separada — isto é, nenhuma substância. Mas, evidentemente, de um ponto de vista o conhecimento é universal e de outro não o é.

Livro XIV

1

No que toca a esta espécie de substância, demo-nos por satisfeitos com o que precede. Todos os filósofos fazem derivar dos contrários não só os sêres naturais como as próprias substâncias imutáveis. Como, porém, nada pode haver de anterior ao primeiro princípio de tôdas as coisas, o princípio não será o princípio se fôr um atributo de outro ser. Sugerir isto é como dizer que o branco é um princípio primeiro, não enquanto outra coisa mas enquanto branco; e que, não obstante, é predicável de um sujeito, isto é, o ser branco pressupõe o ser outra coisa — conseqüência absurda, porque então o sujeito será anterior. Estou de acôrdo em que tudo provém dos contrários, mas de contrários inerentes a um sujeito. Todos os contrários
1087 b são sempre predicáveis de um sujeito e nenhum pode existir à parte, mas no que toca às substâncias o raciocínio confirma o que é sugerido pelas aparências: que não há nada contrário à substância. Logo, nenhum contrário é, na plena acepção do têrmo, o princípio primeiro de tôdas as coisas; temos de buscar outro princípio.

Mas para êstes filósofos a matéria dos sêres é um dos contrários. Alguns fazem do desigual — que concebem como a essência da pluralidade — e outros fazem da pluralidade em si mesma a matéria do Um. (Os primeiros geram os números da díade e do desigual, isto é, do grande e do pequeno, e o outro filósofo de que falamos gerou-os da pluralidade, ao mesmo tempo que, segundo ambas as escolas, êle é gerado pela essência do Um.) E o próprio filósofo que diz serem os elementos o desigual e o Um, definindo aquêle como uma díade

composta do grande e do pequeno, trata êsse desigual, isto é, o grande e o pequeno, como sendo uma só entidade e não distingue entre o fato de serem um na definição e o de serem dois em número. Mas nenhum dêles descreve com exatidão os princípios mesmos a que dão o nome de elementos, pois alguns indicam o grande e o pequeno juntamente com o Um e tratam êstes três como sendo elementos dos números, sendo os dois primeiros a matéria e o terceiro, a forma; enquanto outros apontam os muitos e os poucos, porque o grande e o pequeno têm, por natureza, mais afinidade com a grandeza do que com o número; e outros ainda preferem o caráter universal comum a tôdas essas coisas, "o que excede e o que é excedido".

Nenhuma dessas variedades de opinião faz qualquer diferença apreciável no que se refere a certas conseqüências. Só influem nas objeções abstratas, que êsses filósofos tratam de evitar dando um feitio abstrato às suas próprias demonstrações. Mas é preciso fazer aqui uma ressalva: se o excedente e o excedido são os princípios, e não o grande e o pequeno, a coerência exige que o primeiro a provir dos elementos seja o número, e não o 2; porquanto o número é mais universal do que o 2, assim como o excedente e o excedido são mais universais do que o grande e o pequeno. Mas a verdade é que êles dizem uma coisa sem dizer a outra. Há também quem oponha ao Um o diferente e o outro, e há também quem lhe oponha a pluralidade. Se, como êles pretendem, os sêres são compostos de contrários, ou o Um não tem contrário, ou, se o tem, êsse contrário é a pluralidade. E o contrário do igual é o desigual, do diferente o mesmo, e da coisa em si o outro. Portanto, os que opõem o Um à pluralidade assumem a posição mais plausível, mas ainda assim inadequada, porque o Um, dêsse ponto de vista, seriam os poucos; com efeito, a multiplicidade opõe-se à paucidade, e os muitos aos poucos.

É evidente que "o um" representa uma medida. E em cada caso há algo de subjacente com uma natureza própria e distinta; na escala musical, por exemplo, é o quarto de tom, na grandeza espacial um dedo, um pé ou algo dêsse gênero, e no ritmo uma batida ou uma sílaba. O mesmo acontece com a gravidade: a unidade é um pêso determinado. E assim em todos os casos: na qualidade é uma qualidade, nas quantidades uma quantidade (e a medida é indivisível, em espécie quanto à primeira e para os sentidos quanto à segunda); donde se conclui que o um não é, em si mesmo, a substância de nada.

É isto é justo, pois "o um" significa a medida de alguma pluralidade, e "número" significa uma pluralidade medida e uma pluralidade de medidas. É natural, portanto, que o um não seja um número, porque a medida não são várias medidas, mas tanto ela como o um são pontos de partida. A medida deve ser sempre uma coisa idêntica predicável de tôdas as coisas que mede; p.ex., se se trata de cavalos a medida é "cavalo", e se se trata de homens, "homem". Se queremos medir um homem, um cavalo e um deus, a medida é talvez "ser vivo", e o número dêles será um número de sêres vivos. Se se trata de "homem", "pálido" e "ambulante", dificilmente lhes poderemos atribuir um número, porque neste caso tudo reside no mesmo sujeito, que é numèricamente um. Quando muito pode-se admitir aí um número de "gêneros" ou algum têrmo equivalente.

Os que tratam o desigual como uma coisa única e a díade como um composto indeterminado de grande e pequeno expressam conceitos que estão longe de ser prováveis ou possíveis. Efetivamente, (*a*) ambos são modificações e acidentes, mas não substratos, de números e grandezas — os muitos e os poucos do número, e o grande e o pequeno da grandeza — como o par e o ímpar, o liso e o áspero, o reto e o curvo. Pondo de parte êste êrro, (*b*) o grande e o pequeno, e o mais que segue, devem ser relativos a alguma coisa; mas o que é relativo nada tem que mereça o nome de entidade ou substância, sendo, aliás, posterior à qualidade e à quantidade; e o relativo é um acidente da quantidade, como já dissemos, e não a sua matéria, já que alguma coisa com uma natureza própria e distinta deve servir de matéria tanto para o relativo em geral como para as suas partes e espécies. Com efeito, não existe nada de grande ou pequeno, de muitos ou poucos, ou, em geral, de relativo a alguma coisa, que seja tudo isso sem possuir uma natureza própria. Uma prova basta para demonstrar que o relativo não é de modo alguma uma substância, um ser real: é que êle em si não está sujeito nem à geração, nem à destruição, nem ao movimento. Na quantidade há o aumento e a diminuição, na qualidade a alteração, e com respeito ao lugar, o movimento; na substância, há a simples geração e destruição. Nada de semelhante se observa na relação, pois a mesma coisa, sem mudar, será ora maior, ora menor ou igual, se aquilo com que a comparamos muda de quantidade. E (*c*) a matéria de cada coisa, e especialmente da substância, deve ser aquilo que é potencialmente da natureza em aprêço; mas o relativo não é

substância nem em potência, nem em ato. É estranho, portanto, ou melhor, inadmissível que se faça da não-substância um elemento da substância e anterior a ela; porque tôdas as categorias são posteriores à substância. E finalmente (*d*) os elementos não são predicados das coisas de que são elementos, mas o muitos e o poucos são predicados tanto em separado como conjuntamente do número, o comprido e o curto da linha, e tanto o largo como o estreito se aplicam à superfície. Se existe, pois, uma pluralidade da qual é sempre predicado um dos têrmos — o "poucos", digamos, no caso do 2 (que não pode ser muitos porque, se o fôsse, o 1 seria poucos), deve haver outra que seja absolutamente "muitos": p.ex., o 10 (se não existe número maior do que 10) ou o 10 000. Em vista disto, como pode o número consistir nos muitos e nos poucos? Ou deveriam ser ambos predicados dêle, ou nenhum; mas o fato é que se predica um *ou* o outro.

2

Devemos indagar se, de um modo geral, os sêres eternos podem consistir em elementos. Se a resposta é afirmativa, êles possuirão matéria, pois tudo que consiste em elementos é composto. Ora, mesmo que um ser exista por tôda a eternidade, se êle veio a ser foi necessàriamente gerado dos seus elementos, e tudo que é gerado provém daquilo que era em potência, pois não poderia ter vindo a ser do que não tivesse essa capacidade, nem poderia consistir em elementos dessa espécie. Por outro lado, o que é potencial pode atualizar-se ou não. Donde se segue que, por mais perene que seja o número ou qualquer outra coisa que possui matéria, será capaz de não existir, assim como o que tem cem anos é tão capaz de não existir como o que só tem um dia de existência; e tão capaz de não existir quanto êstes é o ser que vem durando há um tempo ilimitado. Êles não podem, por conseguinte, ser eternos, já que o que é capaz de não existir não é eterno, como tivemos ocasião de mostrar em outra passagem [1]. Se o que dizemos agora é universalmente verdadeiro — que nenhuma substância é eterna a menos que o seja em ato — e se os elementos são a matéria da substância, nenhuma substância eterna pode ter elementos constitutivos.

Há quem admita como elemento, além do Um, uma díade indeterminada, rejeitando com sobrada razão "o desigual" por

1 Cf. Livro IX, 1050b, 7 e segs.; *Do Céu*, Livro I, Cap. 12.

causa das dificuldades que êle traz consigo. Mas tudo que conseguem é livrar-se das objeções que inevitàvelmente suscita o tratamento do desigual, isto é, da relação, como um elemento; quanto às que são independentes desta opinião particular, não podem êles deixar de reconhecê-las, quer seja o número ideal, quer o matemático que constroem com êsses elementos.

Estas concepções falsas procedem de muitas causas, e principalmente de haverem formulado a questão de um ponto de vista obsoleto. Pensava-se, com efeito, que todos os sêres se reduziriam a um único ser (isto é, o Ser-em-si), se não se fôsse ao encontro do argumento de Parmênides [1]:

"Ninguém provará jamais que as coisas que são, não são."

Julgaram, assim, necessário provar a existência do não-ser, pois não havia meio de explicar a pluralidade dos sêres a menos que êles fôssem compostos do que é *e de algo mais.*

Mas não esqueçamos que "ser" tem muitos sentidos: pode significar substância, ou o que é de uma certa qualidade, ou de uma certa quantidade, ou de qualquer das outras categorias. Que espécie de "um" serão, então, todos os sêres, se o não-ser não existe? Serão as substâncias que são uma, ou as modificações e igualmente as demais categorias, ou tudo isso junto — o ser determinado, a qualidade, a quantidade, etc. — será uma só coisa? Mas é estranho, para não dizer impossível, que uma só natureza tenha sido a causa de que parte do que é fôsse um ser determinado, parte uma qualidade, parte uma quantidade e parte um lugar.

Em segundo lugar, de que espécie de ser e de não-ser são compostas as coisas existentes? Pois não-ser também é tomado em muitas acepções, tantas quantas são as de "ser": "não ser um homem" significa não ser uma certa substância, "não ser reto" significa não possuir uma determinada qualidade, e "não ser comprido de três côvados", não ter uma certa quantidade. Quais são, pois, as espécies de ser e de não-ser que, pela sua união, pluralizam as coisas existentes? Êste filósofo [2] entende pelo não ser cuja união com o ser é causa da pluralidade das coisas o falso e o caráter de falsidade. Pelo mesmo motivo costumava-se dizer que é preciso fazer suposições falsas, como o geômetra que traça uma linha qualquer e supõe que ela tenha o comprimento de um pé. Mas isso não pode ser assim,

1 Fragm. 7.
2 Platão, Cf. *Sofista*, 237, 240.

pois nem os geômetras supõem qualquer coisa de falso (uma vez que êsse detalhe não influi na demonstração), nem as coisas existentes são geradas do não-ser tomado neste sentido ou se resolvem nêle. Mas, visto que o "não ser" tem tantas acepções quantas são as categorias, e também se diz que o falso e que o potencial não são, é dêste último que a geração procede: o homem do que não é homem, mas o é potencialmente, e o branco da mesma forma; e isso, quer seja gerada uma só coisa, quer muitas.

A questão, evidentemente, é a de saber como pode ser muitos o ser no sentido de "as *substâncias*", porquanto as coisas geradas são números, linhas e corpos. Ora, é absurdo indagar como o ser no sentido de substância é muitos, e não como as qualidades ou as quantidades são muitas. Seguramente, nem a díade indeterminada, nem "o grande e o pequeno" explicam a existência de duas espécies de branco ou de muitas côres, sabores e formas; pois, a admitir tal hipótese, tôdas essas coisas seriam também números e unidades. Mas, se houvessem abordado estas outras categorias, teriam percebido a causa da pluralidade nas substâncias: esta causa é a identidade analógica dos princípios [1]. Em resultado da mesma omissão, ao buscarem o oposto do ser e do um — de onde, juntamente com êstes dois, procederiam tôdas as coisas existentes — postularam o têrmo relativo (isto é, o desigual), que nem é contrário, nem contraditório a êles, mas sim uma espécie de ser ao mesmo título que a substância e a qualidade.

Outra pergunta que deviam ter feito é: como os têrmos relativos são muitos, e não um só? Limitam-se a indagar como há muitas unidades além do primeiro 1, mas como há muitas coisas desiguais além do desigual em si, é o que não tratam de averiguar. No entanto, reconhecem essa pluralidade e fazem uso do grande e do pequeno, dos muitos e dos poucos (dos quais procedem os números), do comprido e do curto (origem da linha), do largo e do estreito (causas geradoras da superfície), do raso e do profundo (princípios do sólido), e mencionam ainda outras espécies de têrmos relativos. Mas donde vem esta pluralidade?

É necessário, pois, admitir conosco o princípio do ser em potência, de que derivam todos os sêres. E o campeão desta doutrina [2] indicou o que é aquilo que potencialmente é um

1 Ver os primeiros capítulos do Livro XII.
2 Platão.

ser determinado e uma substância, mas em si mesmo não "é". Para êle, era o relativo (como se dissesse "o qualitativo"), o qual não é potencialmente nem o um, nem o ser, nem a negação de qualquer dos dois, mas apenas um dos sêres. E, se êle buscava a causa da pluralidade dos sêres, era muito mais necessário, como dissemos [1], indagar em geral "como há pluralidade de sêres?" do que ocupar-se com os sêres pertencentes à mesma categoria (como há muitas substâncias, ou muitas qualidades); pois alguns sêres são substâncias, outros são modificações e outros, relações. Pondo de parte a substância, nas demais categorias a existência da pluralidade suscita um nôvo problema. Não sendo separáveis das substâncias, as qualidades e quantidades são muitas exatamente porque o seu substrato devém e se faz muitos. Não obstante, deve haver uma matéria para cada categoria, só que essa matéria não pode ser separável das substâncias. Mas no caso dos sêres determinados é possível explicar como um ser desta espécie é muitas coisas, a menos que uma coisa deva ser tratada ao mesmo tempo como um ser determinado e como um caráter geral. A verdadeira dificuldade no que tange às substâncias é como existe uma pluralidade de substâncias em ato, e não uma só.

Mas, além disso, se o ser determinado e o quantitativo não são a mesma coisa, não nos dizem como e por que as coisas existentes são muitas, mas apenas como as quantidades são muitas. Efetivamente, todo "número" significa uma quantidade, e o mesmo vale para a unidade, salvo quando corresponde a uma medida ou ao quantitativamente indivisível. Se, pois, o quantitativo e a substância diferem entre si, ninguém nos explica como ou por que razão as substâncias são muitas; por outro lado, se alguém afirmar que são a mesma coisa terá de enfrentar uma série de incoerências.

Com respeito aos números podemos também perguntar o que justifica a crença na sua existência. Para os que acreditam nas Idéias êles fornecem uma espécie de causa das coisas existentes, já que cada número é uma Idéia, e a Idéia considerada em relação às outras coisas é, de algum modo, a causa de sua existência. Concedamos a êles esta hipótese. Mas, para quem não a aceita por se dar conta das objeções inerentes às Idéias e, por esta razão, não postula o número ideal, mas sim os números *matemáticos,* como acreditar nêle quando afirma a existência de tais números, e qual é a significação dêstes para

1 1089a, 34.

os outros sêres? Por um lado, os próprios filósofos que admitem a existência do número não provam que êle seja a causa de qualquer ser. Limitam-se a reconhecer-lhe uma natureza particular que existe por si mesma. Por outro lado, nunca se observou que êsse número fôsse causa de alguma coisa, porque todos os teoremas da Aritmética, como já dissemos [1], são verdadeiros mesmo das coisas sensíveis.

Os que admitem a existência das Idéias e dizem que elas são números, tentam, pelo menos, explicar de algum modo a necessidade da existência dos números; e para isso recorrem ao método que consiste em separar os têrmos gerais dos casos particulares a fim de estabelecer a unidade de cada têrmo geral. Como, porém, as suas razões não são concludentes nem mesmo admissíveis, não se justifica que, pelo menos com base nessas razões, se afirme a existência do número. Quanto aos Pitagóricos, vendo que muitas propriedades dos números se encontravam nos corpos sensíveis, supuseram que os sêres fôssem números — não números separáveis, entretanto, mas números em que consistiriam os sêres. E por que isso? Porque os atributos dos números estão presentes na escala musical, nos céus e em muitas outras coisas. O sistema dos que só admitem a existência do número matemático não comporta nenhuma conseqüência dessa espécie, mas dissemos que, segundo êles, não podia haver ciência das coisas sensíveis. Ora, nós sustentamos o contrário, como ficou consignado atrás [2]. E é evidente que os sêres matemáticos não têm existência à parte, pois se assim fôsse os seus atributos não seriam encontrados nos corpos. Dêste ponto de vista não se pode objetar aos Pitagóricos; mas quando constroem os corpos naturais com números, coisas dotadas de pêso ou leveza com coisas a que faltam por completo essas propriedades, parecem estar falando de outro céu e de outros corpos que não os sensíveis. Mas os que defendem a separabilidade do número supõem que êle exista, e exista à parte, porque os axiomas não são verdadeiros das coisas sensíveis, ao passo que as proposições matemáticas são verdadeiras e "vêm ao encontro da alma"; e o mesmo quanto às grandezas espaciais da Matemática. É evidente, pois, que a teoria rival sustentará o contrário disto, e os que defendem tais opiniões devem resolver a dificuldade que apontamos há pouco [3]: Por que as propriedades dos números se encontram nos objetos

1 Cf. Livro XIII, Cap. 3, especialmente 1077b, 17-22.
2 Livro XIII, Cap. 3.
3 1090b, 29.

sensíveis, se os próprios números de nenhum modo estão presentes nesses objetos?

Alguns, em vista de ser o ponto o têrmo e o limite da linha, a linha da superfície e a superfície do sólido, concluem pela existência real de tais coisas. É preciso determo-nos também neste argumento, que me parece notàvelmente fraco. Com efeito, (1) as extremidades não são substâncias. Mais exato é dizer que tôda extremidade é um limite; e a marcha e o movimento em geral têm igualmente um limite, o qual, segundo esta teoria, seria também um ser determinado e uma substância. Mas isto é absurdo. E (2) mesmo que fôssem substâncias, em absoluto não seriam substâncias dos sêres sensíveis dêste mundo; pois é a êles que se aplica o argumento. Por que, então, admitir que existam à parte?

Por outro lado, se isto não basta para nos convencer, podemos insistir nesta dificuldade extensiva a todos os números e sêres matemáticos. Êles nada recebem uns dos outros, quer dos anteriores, quer dos posteriores; porque, se o número não existisse, as grandezas espaciais não deixariam por isso de existir na hipótese dos que só admitem a existência dos sêres matemáticos; e, se as grandezas espaciais fôssem suprimidas, a alma e os corpos sensíveis continuariam a existir como antes. Mas os fatos observados mostram que a natureza não é uma série de episódios desconexos, como uma tragédia mal feita. Quanto aos que crêem nas Idéias, esta dificuldade lhes escapa porque constroem as grandezas espaciais com a matéria e o número, as linhas com a díade, a superfície, sem dúvida, com a tríade, e os sólidos com o número 4 — ou sejam lá os números que quiserem, pois isso não faz diferença. Mas serão Idéias essas grandezas, ou qual é o seu modo de existência? E qual é a sua utilidade para os sêres sensíveis? Nenhuma utilidade têm, como tampouco os sêres matemáticos.

Mas nem sequer os teoremas são verdadeiros dêles, a menos que pretendamos mudar os sêres matemáticos e inventar doutrinas pessoais; e não é difícil formular uma hipótese qualquer e tirar daí uma longa série de conclusões. Êstes filósofos, erram, por conseguinte, quando se propõem identificar os objetos da Matemática com as Idéias. E os primeiros que admitiram duas espécies de números, os ideais e os matemáticos, não disseram nem poderiam dizer como existe e em que consiste o número matemático. Dão-lhe um lugar intermediário entre o número ideal e o número sensível. Se (1) o número matemático con-

siste no grande e no pequeno, será o mesmo que o outro, o número ideal (e o filósofo de que falamos faz as grandezas espaciais consistirem nalguma outra espécie de grande e de pequeno). E se (2) êle indica algum outro elemento, estará
1091 a multiplicando o número de elementos. Por outra parte, se o princípio dos dois números é a unidade, a unidade será uma coisa comum a ambos. Devemos, então, indagar como a unidade pode produzir a *pluralidade*, já que o *número*, de acôrdo com essa teoria, não pode provir senão do um *e de uma díade indeterminada*.

Tôdas estas hipóteses são absurdas, e não só estão em conflito com o bom-senso como se destroem umas às outras. Elas nos lembram o "longo palavreado" de Simônides, pois êste entra em cena, como o dos escravos, quando os homens livres não têm nada de razoável para dizer. E os próprios elementos — o grande e o pequeno — parecem protestar contra a violência que lhes é feita. Efetivamente, de modo algum podem êles gerar números, a não ser os que provêm da unidade por duplicação.

É estranho, por outro lado, que se atribua geração às coisas eternas. Digamos melhor: isso é simplesmente impossível. Não há motivo para duvidar de que os Pitagóricos lhes atribuam a geração, pois, segundo êles, assim que o um foi construído — fôsse com planos, ou com superfícies, ou com sementes, ou com outros elementos que êles não podem nomear — a parte do ilimitado que lhe ficava mais vizinha começou a ser circunscrita e limitada por êle. Como os Pitagóricos estão construindo um mundo e desejam falar a linguagem da ciência natural, é justo que se proceda a um exame das suas teorias físicas. Na presente investigação, entretanto, elas não têm lugar, pois estamos interessados nos princípios que regem os sêres *imutáveis*, e é a gênese dos números *dessa espécie* que devemos estudar.

4

Dizem êles que não há geração do ímpar, o que implica, evidentemente, em admitir a geração do par; e alguns dão o par como tendo sido gerado inicialmente dos desiguais — o grande e o pequeno — quando igualados. Portanto, a desigualdade devia pertencer-lhes como atributo *antes* de se haverem igualado. Se sempre tivessem estado igualados, não teriam sido desiguais anteriormente, pois antes daquilo que sempre existiu

não há nada. É evidente, pois, que não explicam dêste modo a geração dos números no simples intuito de facilitar a contemplação da sua natureza.

Uma dificuldade, e uma censura aos que não encaram isso como uma dificuldade, está contida na questão de saber como os elementos e princípios se relacionam com o bem e com o belo. Trata-se do seguinte: dar-se-á o caso de que algum dos elementos se identifique com aquilo que chamamos o bem em si e o melhor, ou, pelo contrário, êstes são posteriores em geração aos elementos? Os teólogos parecem concordar com alguns filósofos de nossos tempos, os quais respondem de forma negativa à pergunta, dizendo que tanto o bem como o belo só aparecem depois que a natureza das coisas fêz algum progresso. (E assumem esta posição para evitar uma dificuldade real inerente à doutrina dos que pretendem, como têm feito alguns filósofos, que a unidade seja um princípio primeiro.
1091 b A dificuldade surge, não de atribuírem a bondade ao primeiro princípio como atributo, mas de fazerem do *um* um princípio — e um princípio no sentido de elemento, gerando o número a partir dêle.) Os velhos poetas participam desta opinião, pois quem reina e manda, segundo êles, não são os primeiros sêres — a Noite, o Céu, o Caos ou o Oceano — mas Zeus. Êsses poetas, no entanto, são levados a falar assim apenas porque concebem os governantes do mundo como sendo ora uns, ora outros; mas os que misturam a filosofia com a poesia e não usam exclusivamente a linguagem do mito, como Ferécides e alguns outros, dizem que o Bem supremo é o princípio produtor de todos os sêres. Assim também pensam os Magos e alguns dos sábios que vieram mais tarde, como Empédocles e Anaxágoras, dos quais o primeiro fêz da Amizade um elemento e o segundo erigiu a Razão em princípio. Entre os que sustentam a existência das substâncias *imutáveis*, alguns assentam de início que o Um em si é o bem em si; acreditam, todavia, que a sua essência é primordialmente a unidade em si.

Eis aí, portanto, a questão: o princípio é a unidade ou o bem? Seria estranho se houvesse um ser primeiro e eterno, um ser auto-suficiente por excelência, a quem êsse mesmo privilégio, essa auto-suficiência, não pertencesse acima de tudo *como um bem*. Com efeito, êsse ser não pode ser indestrutível e bastar-se a si mesmo por qualquer outra razão que não seja a de possuir o bem.

Por conseguinte, dizer que tal é a natureza do primeiro princípio é falar conforme a razão. Mas que êsse princípio seja

a unidade, ou, se não a unidade, pelo menos um elemento, e um elemento dos números, é inadmissível. Poderosas objeções se levantam contra isso, e, para evitá-las, alguns renunciaram à teoria (como os que admitem que o Um seja um princípio e um elemento, mas apenas do número matemático). Porque dentro desta concepção tôdas as unidades se identificam com espécies de bem, e temos uma grande profusão de bens. E se, por outro lado, as Formas são números, tôdas elas também serão espécies de bem. Que admitam Idéias para quantas coisas quiserem; se são apenas Idéias de bens, as Idéias não serão substâncias; mas se as Idéias também são Idéias de substâncias, todos os animais, tôdas as plantas e todos o indivíduos que delas participam serão bons.

Estas conseqüências absurdas decorrem da hipótese. Mas há outra ainda: é que o elemento contrário, seja êle a pluralidade ou o desigual, isto é, o grande e o pequeno, passa a ser o mal-em-si. (Por isso, um filósofo [1] evitou reunir num só princípio a unidade e o bem, porque daí se seguiria necessàriamente, já que a geração procede dos contrários, que o mal é a natureza fundamental da pluralidade; enquanto para outros é a desigualdade que é a natureza do mal.) Daí resulta que tôdas as coisas participam do mal, exceto o Um-em-si, e que os números participam dêle mais do que as grandezas espaciais. E o mal será o espaço em que o bem se realiza, e participará desejando-o, daquilo que o destrói; pois o contrário tende a destruir o contrário. E se, como dizíamos, a matéria de cada coisa é essa coisa em potência, p. ex., a do fogo em ato é aquilo que é potencialmente fogo, o mal não será mais do que o bem em potência.

Estas conseqüências resultam de admitir que todo princípio é um elemento, de considerar os contrários como princípios, de fazer da unidade um princípio e de tratar os números como sendo as substâncias primeiras, como capazes de existência independente e como Idéias.

5

Se, pois, é igualmente impossível deixar de colocar o bem entre os primeiros princípios e colocá-lo entre êles desta maneira, é evidente que os princípios, assim como as primeiras substâncias, não foram concebidos como deviam. E tampouco

1 Espeusipo.

faz uma idéia adequada dessas coisas quem compara os princípios do universo ao dos animais e das plantas, baseando-se em que o mais completo sempre provém do incompleto e indefinido — o que leva êste filósofo a afirmar que o mesmo se aplica aos primeiros princípios da realidade, de modo que o Um-em-si nem sequer seria dotado de existência. O êrro é visível, pois os princípios de que se originam os próprios animais e plantas são completos: o que produz um homem é outro homem, e a semente não é o princípio.

Não menos descabido é fazer gerar-se o lugar simultâneamente com os sólidos matemáticos, pois o lugar é peculiar aos sêres individuais, e por êsse motivo estão êles separados no espaço; mas os objetos da Matemática não se encontram em parte alguma, e é absurdo pretender que êles ocupem um lugar em precisar êsse lugar.

Os que afirmam que os sêres provêm de elementos e que os primeiros sêres são os números deveriam ter começado por distinguir os sentidos em que se diz que uma coisa provém de outra, para então dizer como o número provém dos seus primeiros princípios.

Por mistura? Mas (1) nem tôdas as coisas são capazes de misturar-se entre si, e (2) o produto da mistura difere dos seus elementos, e de acôrdo com esta hipótese o um não permaneceria separado nem seria uma entidade independente; ora, esta é uma conseqüência que os seus defensores não estariam dispostos a aceitar.

Por justaposição, como uma sílaba? Mas neste caso, (1) os elementos ocupariam diversas posições, e (2) quem pensasse o número pensaria separadamente a unidade e a pluralidade. O número, nesse caso, seria uma unidade *e* a pluralidade, ou o um *e* o desigual.

Por outro lado, provir de certas coisas ora significa que estas podem ainda ser encontradas no produto, ora não. Em qual dos dois sentidos provém o número dêsses elementos? Só as coisas que são geradas podem provir de elementos que estejam presentes nelas. Diremos que o número provém de seus elementos como de uma semente? Mas do que é indivisível nada pode ser expelido. Provém êle do seu contrário, que, nesse caso, não persistiria? Mas tôdas as coisas que se geram dêsse modo provêm igualmente de alguma outra coisa que não persiste. Por conseguinte, se um filósofo opõe o um à plura-

lidade e outro o opõe ao desigual, tratando o 1 como igual,
1092 b o número deve estar sendo tratado como proveniente de contrários. Há, então, alguma outra coisa que persiste, da qual, juntamente com um contrário, nasceu o composto. Mais ainda: por que razão perecem as coisas que se geram de contrários ou que os têm (mesmo que a totalidade do contrário seja usada na sua produção), mas com o número não acontece o mesmo? Ninguém tenta explicar isto. No entanto, o contrário destrói o seu contrário, esteja ou não presente no sujeito. A "discórdia", por exemplo, destrói a "mistura"[1]. Mas não devia ser assim, pois não é da mistura que êle é contrário.

Nada disto foi determinado. Não se precisou de que maneira os números são causas das substâncias e do ser — se (1) a título de limites, como os pontos são limites das grandezas espaciais. Foi assim que Eurito atribuiu um número a cada coisa, p.ex., um para o homem e outro para o cavalo: imitando com pedrinhas as figuras dos sêres vivos, que é o procedimento usado por alguns dos que reduzem a números as formas do triângulo e do quadrado. Ou (2) será porque o homem e cada um dos demais sêres seja uma razão numérica, assim como o é a harmonia? Mas como podem ser números os atributos — o branco, o doce, o quente? Evidentemente, os números não são a essência nem as causas da forma: a razão numérica é que é a essência, enquanto o número representa a matéria. P. ex., a essência da carne ou do osso só é número no sentido de "três partes de fogo e duas de terra"[2]. E um número, seja êle qual fôr, é sempre o número de certas coisas, quer de partes de fogo ou de terra, quer de unidades: mas a essência consiste em haver tanto de uma coisa e tanto de outra na mistura — e isso já não é um número, mas a proporção de uma mistura de números, sejam êles corpóreos ou de qualquer outra espécie.

O número portanto, não é uma causa eficiente; nem o número em geral, nem aquêle que consiste em unidades abstratas são a matéria ou a proporção e essência das coisas. Nem, naturalmente, é êle a causa final.

6

Outra questão que se poderia levantar é a de saber que bem resulta para as coisas do fato de se poder expressar a sua com-

1 Cf. Empédocles, fragm. 17.
2 Empédocles, fragm. 96.

posição por um número, seja êle par ou ímpar. Pois na verdade o hidromel não é mais saudável quando misturado na proporção de três vêzes três. Será melhor, pelo contrário, se o diluirmos bem em vez de observar uma proporção rigorosa e deixá-lo mal misturado. Por outro lado, as proporções das misturas são expressas pela *adição* de números e não pela sua multiplicação: "três partes para duas", e não "três vêzes dois". Em tôda multiplicação as coisas multiplicadas devem ser do mesmo gênero; portanto, o produto de $1 \times 2 \times 3$ deve ser mensurável por 1, e $4 \times 5 \times 6$ por 4, e todos os produtos em que entra o mesmo fator serão mensuráveis por êsse fator. Logo, o número do fogo não pode ser $2 \times 5 \times 3 \times 6$, se o da água é 2×3.

1093 a Se tôdas as coisas devem participar do número, é necessário que muitas coisas sejam a mesma e que o mesmo número pertença a diferentes coisas. O número será, então, realmente a causa? Será certo que êle determina a natureza dos sêres? Por exemplo: os movimentos do Sol têm um número determinado, e os da Lua igualmente; e, como êles, a duração da vida e o período de desenvolvimento de cada animal. Que impede que entre êsses números haja quadrados, cubos, números iguais e números duplos? Não há razão para que não seja assim, e efetivamente êles devem mover-se dentro dêsses limites, se supomos que tôdas as coisas participam do número. Admitiu-se, além disso, que coisas diferentes podiam estar compreendidas no mesmo número. Por conseguinte, se o mesmo número pertence a várias coisas, estas se identificam entre si por terem a mesma forma numérica: o Sol e a Lua, por exemplo, serão o mesmo.

Mas por que é preciso que êsses números sejam causas? Existem sete vogais, sete cordas compõem a escala, sete são as Plêiades, aos sete anos os animais perdem os dentes (pelo menos alguns os perdem, se bem que não todos), e sete foram os heróis que lutaram contra Tebas. Será por efeito das propriedades do número que os heróis e as Plêiades são sete? Mais certo é dizer que os que deram assalto a Tebas eram sete porque êsse era o número das portas da cidade ou por algum motivo semelhante; e, quanto às Plêiades, que nelas contamos sete estrêlas assim como contamos doze na Ursa, enquanto outros povos vêem um número maior de astros nessas constelações. Há quem diga que as consoantes duplas Ξ, Ψ e Z são acordes, e que são em número de três porque três são os acordes musicais. Esquecem que há milhares de tais combinações e que o

grupo Γ P, por exemplo, também poderia ser representado por um símbolo único. Mas, se ponderarem que cada um dêstes três símbolos é igual a duas letras, o que não acontece com nenhum dos outros, e que a causa disso é haver três partes na bôca, em cada uma das quais o som respectivo é aplicado a um *sigma*, a causa será essa e não o fato de serem três os acordes. A verdade, aliás, é que os acordes são mais de três, enquanto as consoantes duplas são só estas.

Os filósofos de que falamos são como os antigos comentadores de Homero, que notavam as pequenas semelhanças mas desdenhavam as grandes. Dizem, por exemplo, que as cordas intermediárias são representadas por nove e por oito e que o verso heróico tem dezessete sílabas, número igual ao das duas cordas, e por isso é escandido desta maneira: nove sílabas à esquerda e oito à direita. E dizem também que a distância de alfa a ômega no alfabeto é igual à que separa, na flauta, a nota mais baixa da mais alta, e que o número desta última é igual ao do côro celeste inteiro. Não deve ser muito difícil estabelecer tais analogias entre os sêres eternos, visto que até entre as coisas perecíveis elas podem ser encontradas.

Numa palavra, as tão decantadas características dos números, assim como os seus contrários e, de um modo geral, as relações matemáticas, como alguns as denominam, fazendo delas as causas da natureza das coisas, se desvanecem diante de nossos olhos quando os examinamos dêste modo. Pois nenhum dos sêres matemáticos é uma causa em qualquer dos sentidos que distinguimos ao tratar dos primeiros princípios[1]. Não obstante, êles nos revelam que o bem está presente nos números e que o ímpar, o reto, o quadrado e as potências de certos números se incluem na categoria do belo. Há correspondência entre as estações do ano e tal número determinado, e a esta podemos comparar tôdas as outras relações que se pretende inferir das proposições matemáticas. Tôdas elas parecem ser antes coincidências fortuitas; são acidentes, mas acidentes comuns a dois gêneros de sêres cuja unidade consiste na analogia. Efetivamente, em cada categoria de ser pode ser descoberta uma analogia com outras: semelhante ao reto no comprimento é o plano na superfície, talvez o ímpar no número, e o branco na côr.

1 Cf. Livro V, caps. 1, 2.

E finalmente, tampouco são os números *ideais* as causas dos acordes da música e outras coisas dêsse gênero, pois os números ideais diferem uns dos outros quanto à forma, uma vez que isso se verifica com as próprias unidades; de sorte que neste caso, ao menos, a hipótese das Idéias é desnecessária.

Tais são, pois, os resultados desta teoria, e muitas outras objeções ainda se poderia acumular contra ela. As dificuldades que a geração dos números suscita aos nossos adversários e a impossibilidade de reduzi-los a um sistema parecem indicar que os objetos da Matemática não são separáveis das coisas sensíveis, como pretendem alguns, e que tampouco são êles os primeiros princípios.